3 1761 08139096 5

UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG · C. BEZOLD · K. TH. PREUSS
IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER

HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

FÜNFZEHNTER BAND

173807
14/9/12

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1912

BL
4
A8
Vol. 15

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

Seite

Der Totemismus von Edgar Reuterskiöld in Upsala 1

Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands) by Gerald Camden Wheeler, London University 24. 321

Das ägyptische Pantheon von Günther Roeder in Breslau . . 59

Zwei Richtungen im Judentum von S. A. Horodezky in Bern . 99

Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends von Richard Hartmann in Leiden 137

Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien von Gawril Kazarow in Sofia 153

Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger von C. Spieß in Togo . . 162

Die eherne Schwelle und der Thorikische Stein von O. Gruppe in Berlin. 359

Göttergaben von W. Fröhner in Paris 380

Zur Legende vom Kyniker Diogenes von G. A. Gerhard in Heidelberg 388

Ein neues Stück Zauberpapyrus von L. Fahz in Frankfurt a. M. . 409

Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen von E. Mogk in Leipzig 422

Schwurgötter von Richard M. Meyer in Berlin 435

Das Hörnermotiv in den Religionen von I. Scheftelowitz in Cöln 451

II Berichte

1 Philosophie 1907—1911 von Max Wundt in Straßburg im Elsaß 171

2 Babylonisch-assyrische Religion von C. Bezold in Heidelberg . 203

3 Äthiopische Religion von C. Bezold in Heidelberg 242

4 Geschichte der christlichen Kirche von Hans Lietzmann in Jena 260

5 Hagiographisches und Verwandtes von Ludwig Deubner in Königsberg 299

6 Die Religionen der Südsee. Allgemeines 1905—1910 von W. Foy in Cöln 488

Seite

7 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme von † H. Holtzmann in Baden-Baden 513
8 Islam von C. H. Becker in Hamburg 530
9 Altgermanische Religion von Fr. Kauffmann in Kiel 603

III Mitteilungen und Hinweise

Von R. Eisler (Zu den nordkaukasischen Steingeburtssagen) 305; R. Pagenstecher (Rachepuppen aus Mexiko und Verwandtes) 313; M. P. Nilsson (Zu Archiv XIV, 423ff.) 318; A. Marmorstein (Der Ritus des Küssens bei den Juden) 318, (Die Leberschau in talmudischer Zeit) 320, (Die Zahl der Frommen) 320.

Von G. Murray (Culte of snakes [New Guinea]) 628; R. Eisler (Das Fest des „Geburtstages der Zeit" in Nordarabien) 628; Th. Zachariae (Auf einem Fell niedersitzen) 635; M. Höfler (*ΦΘΟΙΣ*) 638; R. Wünsch (Zu Archiv XIII 525) 641; O. Kern (*Βουλίμου ἐξέλασις*) 642.

Register. Von Willy Link 643.

I Abhandlungen

Der Totemismus

Von **Edgar Reuterskiöld** in Upsala

Als der englische Dolmetscher John Long in seinen im Jahre 1791 herausgegebenen Reiseschilderungen[1] das nordamerikanische Wort *totem* oder, wie er es buchstabierte, *totam* in die europäische Literatur einführte, konnte er gewiß nicht ahnen, welch bedeutenden Platz dasselbe in der wissenschaftlichen Diskussion um die ältesten religiösen und sozialen Erscheinungen erhalten würde. Für ihn war Totemismus ein religiöser Aberglaube bei den Indianern. Für Schoolcraft[2] bildet er die Grundlage für das Familiensystem des Indianers, eine Anschauung, der Morgan eine universale Deutung unterlegte.[3]

Früher als diese hatte Grey[4] seine Vergleiche zwischen dem Kobongsystem der Australier und dem Totem der Indianer, sowie den biblischen Geschichten angestellt. Er beschreibt das Kobongsystem so: Jede Familie nimmt irgendein Tier oder eine Pflanze als Symbol an. Die Namen in diesen Familien werden nach zwei Gesetzen beibehalten und verbreitet: 1. Das Kind nimmt immer den Familiennamen der Mutter an; 2. Zwei

[1] *Voyages and Travels of an Indian Interpreter*, London 1791, ins Deutsche übersetzt von Zimmermann, Neuere Geschichte der See- und Landreisen Bd 5. Hamburg 1791.

[2] *Information respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States* 1851—53.

[3] *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* 1871.

[4] *Journals of two Expeditions of Discovery in Australia* 1841.

Personen mit dem gleichen Kobong dürfen einander nicht heiraten.

Es waren hauptsächlich Greys Untersuchungen, die zu den Artikeln Mc. Lennans in der *Fortnightly Review* (1869) Anlaß gaben, denen der Totemismus seine wissenschaftliche Bedeutung verdankte. Mc. Lennan hielt sich hier nicht allein an die Bedeutung dieser Erscheinung für das Verständnis des Matriarchats und der Exogamie, für ihn wurden sie vielmehr Grundlage für die Erklärung der Tier- und Pflanzenverehrung. Der Totemismus wurde nun zu einem Durchgangsstadium für alle Völker. Den Grund für die Mythologie der antiken Kulturvölker sah Mc. Lennan im Totemismus. Bei seiner Schilderung desselben läßt sich Mc. Lennan jedoch in gewissen Stücken Unklarheiten zu Schulden kommen, die in hohem Grade verwirrend auf die darauffolgenden Diskussionen einwirkten. Obgleich er sagt, daß die totemistischen Völker irgendeinen Gott im eigentlichen Sinne nicht haben, nennt er die Totems doch bisweilen Götter. Ferner macht er keinen Unterschied zwischen Totemismus und Tier- und Pflanzenverehrung.

Die von Mc. Lennan gegebene Anregung, den Totemismus innerhalb der Religion zu beachten, wurde von Robertson Smith aufgenommen. Er glaubte Totemismus bei den Semiten zu finden. Dabei ging er von der bei den Arabern alles beherrschenden Blutrache aus. Der Grund für die Pflicht der Blutrache sei die Abstammung aus gleichem Blute. Dies komme auch beim Abschluß eines Bündnisses zum Ausdruck, denn das finde immer unter sakramentalen Formen statt, die zeigen, daß die bündnisschließenden Parteien ihr Blut miteinander vermischten. Aber sie vermischten nicht nur das ihre, sondern applizierten auch immer ihrem Gott oder Fetisch etwas Blut, um anzudeuten, daß sie auch gleichen Blutes mit diesem seien. Eine solche bestimmte Anschauung könne nicht unter dem bei den Arabern herrschenden Patriarchate entstanden sein, sondern sie müsse unter dem Matriarchate auf-

gekommen sein. Wenn man zu diesen Tatsachen hinzufügt, daß nach Robertson Smith Gründe vorhanden sind zu glauben, die verwandten Gruppen trügen Tier- und Pflanzennamen und wähnten, mitsamt den Tieren, deren Namen sie hatten, von demselben gemeinsamen Tiere abzustammen; ferner alle Tiere dieser Art seien, wenn auch nicht angebetet, so doch mit einer gewissen Ehrfurcht betrachtet worden —, so ist nach seiner Meinung der Totemismus bei diesen Völkern bewiesen.

In diesen Untersuchungen findet er den Ausgangspunkt für die in mancher Hinsicht epochemachende Arbeit *The Religion of the Semites.* Er nimmt an, daß das Verhältnis zwischen dem Gotte und seinem Anbeter im Anfang dasselbe war, wie zwischen Mitgliedern desselben Klans, d. h. wie zwischen Freunden untereinander oder, weil ja das Totem auch Stammvater der Sippe war, wie zwischen einem Vater und seinen Kindern. Der ursprünglichste Ritus war ja die gemeinsame frohe Bundesmahlzeit, woran alle Mitglieder des Klans, also auch der Gott teilnahmen, und wodurch das Blutband mit allen damit verknüpften Verpflichtungen erneuert und verstärkt wurde. Dies geschah dadurch, daß das Tier, das bei dieser Mahlzeit verzehrt wurde, von der Art des Totems und demzufolge selbst nicht nur Klanmitglied, sondern etwas Göttliches, Heiliges war. In dieser Bundesmahlzeit sieht Robertson Smith den religiösen Urritus und nicht bloß den Ursprung des Opfers, sondern auch das ursprüngliche Opfer. Es ist offenbar, welche Bedeutung eine solche Zurückführung dieser religiösen Erscheinungen auf einen einheitlichen Ausgangspunkt für die Religionsgeschichte haben mußte. Robertson Smith hatte der wissenschaftlichen Welt eine Untersuchung des Totemismus gegeben, so wie er ihn bei den Semiten rekonstruieren zu können glaubte. Er erklärte zwar, daß es etwas anderes sei, zu sagen, die Erscheinungen der semitischen Religion führten auf den Totemismus zurück, und etwas ganz anderes, sie sollten alle aus dem Totemismus erklärt werden. Seine

Nachfolger und Schüler aber haben den Totemismus, welchen Robertson Smith bei den Semiten vorgefunden, vollends zu einem Idealtotemismus gemacht, in den nicht nur alles, was als eine Spur des Totemismus gedeutet werden konnte, eingeordnet werden, sondern aus dem beinahe jede religiöse Erscheinung erklärt werden sollte. Es ist besonders Jevons[1], welcher diese Konstruktion durchführte. Aber da die Begriffe 'religiös' und 'sozial' auf primitivem Standpunkt nur als eine verschiedene Anschauungsart derselben Sache zu betrachten seien, wird der Totemismus *the prime motor of all material progress* und vor allem der Ursprung für Viehzucht und Ackerbau.[2] Nun entsteht eine Schule, die Totemismus in allem sieht. 'Der Totemglaube gehört zu den bildendsten, lebensvollsten religiösen Trieben der Menschheit. In dem Totemismus liegt die künftige Familien- und Staatenbildung im Keime.'[3] *Totemism is the heraldry, architecture, economics, sociology.*[4] Nach dieser Schule bedeutet Totemismus, daß eine ganze Tier- oder Pflanzenart — nicht ein einzelnes Individuum — mit einem ganzen Klan in Verbindung steht, und zwar so, daß die Totemart und der Klan als blutsverwandt angesehen werden, daß die Menschen den Namen der Tierart führen und glauben, diese sowohl wie sie selbst stammten von einem Totemindividuum als gemeinsamem Stammvater her. Von diesem Stammvater erbt sich das Totem auf der weiblichen Linie fort, und diejenigen, die das gleiche Totem haben, dürfen keine Ehe miteinander eingehen. Auf Grund dieses gemeinsamen Blutbandes dürfen die Mitglieder eines Klans ihr Totem weder jagen und fangen noch töten, und sollten sie ein totes Totemtier antreffen, so betrauern sie es und bestatten es auf dieselbe Weise, wie ein Klanmitglied.

---

[1] *Introduction to the History of Religion* 1896.

[2] Jevons *Introduction* S. 111 f.

[3] Kohler *Zur Urgeschichte der Ehe, Totemismus* usw., Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft Bd 12 S. 213.

[4] Brabrook *Folklore* 14 S. 22.

Das Totem wird im allgemeinen nicht als ein Bruder, sondern als ein Beschützer oder ein göttlicher Freund aufgefaßt. Aber trotzdem kommt ab und zu die feierliche Opferung eines Totemtieres vor, das dann vollkommen — es darf nichts nachbleiben — von den Mitgliedern des Klans aufgegessen wird.

Mit diesem Schema als Grundlage fand man überall Spuren von Totemismus. Ob man Tiere angebetet oder sie geopfert hat, oder ob man sie als heilig oder unrein angesehen hat: alles sollte eine Spur des Totemismus sein, obgleich diese Dinge ja einem viel umfangreicheren Kreise der primitiven Religion angehören als dem Totemismus. Anderseits hat das Matriarchat und die Exogamie den Beweis für den Totemismus liefern müssen, obgleich niemand irgendeinen wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Totem und diesen Erscheinungen hat nachweisen können.

Das war die Auffassung des Totemismus, der nun zu einem notwendigen Durchgangsstadium der primitiven Religionen wurde. Doch es fehlte nicht an warnenden Stimmen, die den Grund für den großen Umfang, den man dem Totemismus zuschrieb, in der vollständigen Unklarheit des Begriffes sahen. Unterdessen wurden mit der ganzen, der modernen Wissenschaft eigenen Genauigkeit die noch lebenden totemistischen Völker untersucht. Es war besonders Boas' Arbeit über die Nordwestindianer und Spencers und Gillens Untersuchungen über die Stämme Zentral-Australiens, die hier Epoche machten. Es wurde festgestellt, daß bei keinem einzigen Volke alle genannten Kennzeichen auf einmal gefunden wurden. Und was schlimmer war, mehrere der Kennzeichen, die, wie man vermeinte, für den Totemismus notwendig waren, fehlten nicht nur ganz, sondern ihr Gegenteil traf zu. Boas fand bei den Nordwestindianern zur Zeit seiner Untersuchungen nicht die Auffassung vor, daß der Klan das Totem als seinen Stammvater ansah. Es zeigte sich, daß das Patriarchat ebenso gewöhnlich, wenn nicht gewöhnlicher als das Matriarchat war. Bei einigen tötete

man ohne Zaudern das Totemtier, und Robertson Smiths feierliches, totemistisches Opfer konnte nirgends nachgewiesen werden. Was ferner die religiöse Seite des Totemismus betrifft, so herrscht da große Unklarheit. Aber dies hat seinen Grund in der verschiedenen Auffassung, was eigentlich zur Religion gerechnet werden soll. Bei der Schilderung der hierhergehörenden Völker entscheiden oft rein äußerliche Erwägungen, ob gewisse mit dem Totemismus zusammenhängende Erscheinungen zur Religion gezählt werden sollen oder nicht. Ich habe in einer Arbeit vom Jahre 1908[1] versucht, den Totemismus wieder auf das rechte Verhältnis zur Religion zu bringen, dadurch, daß ich nachwies, was wir wirklich über denselben wissen. Ich habe dort auch zu zeigen versucht, was der Totemismus ist. Als dann im Jahre 1910 J. G. Frazers große Arbeit *Totemism and Exogamy* in vier Bänden von zusammen etwa 2200 Seiten erschien — eine Arbeit, die man als einen Abschluß für den Totemismus betrachten konnte —, war trotzdem die Meinung, daß diese Frage weiter behandelt werden müsse, nicht vereinzelt. Ich schließe mich ihr um so lieber an, als Frazers Arbeit in vielen Punkten die Resultate, zu welchen ich gekommen bin, bekräftigt, obgleich ich fortgesetzt an einer anderen Erklärung der Entstehung des Totemismus und somit auch seines Wesens festhalten muß, als er.

Da Frazers Arbeit so vollständig wie nur möglich alle Tatsachen des Totemismus enthält, dürfte es hinreichend sein, einfach auf das Werk zu verweisen. Indessen mögen des schnelleren Verständnisses wegen die wichtigsten Punkte mit einigen Worten berührt werden.

Frazer stellt fest, daß der Totemismus als eine lebende Einrichtung weder im nördlichen Afrika, noch in Europa oder Asien — Indien ausgenommen — vorkommt. Nach seinem

[1] *Till frågan om uppkomsten af sakramentala måltider med särskild hänsyn till totemismen.*

Dafürhalten ist es nicht bewiesen, daß der Totemismus bei den asiatischen, semitischen oder den ural-altaischen Volksstämmen existiert hat. Er bezweifelt also, daß er z. B. bei den Semiten, den alten Griechen und Kelten vorhanden war. Ferner meint er, daß der Totemismus keinerlei Religion sei.[1]

Um dies letztere zu verstehen, müssen wir uns ins Gedächtnis zurückrufen, welche Bedeutung Frazer der Magie neben der Religion beimißt, eine Bedeutung, die keineswegs unbestritten ist. Was jedoch hierbei als unbestreitbar angesehen werden dürfte, ist, daß die Totems absolut keine Götter sind.

Wenn diese Erkenntnis die Augen öffnen könnte für die Verwirrung, die durch das ohne jede Kritik angewandte Wort „Gott" oder „Gottheit" — nicht allein bezüglich des Totemismus — entstanden ist, so wäre das ein großer Gewinn. Es ist ja offenbar, daß es vollkommen unhistorisch ist, diesen Begriff, wie es geschehen ist, ohne weiteres von der Religion der Juden auf Völker zu übertragen, die so primitiv sind, daß sie augenscheinlich noch auf dem Totemstadium leben. Bei einem solchen Jonglieren mit Begriffen ist es nicht zu verwundern, wenn Erscheinungen durcheinander geworfen werden, die vielleicht gar nichts Gemeinsames haben.

Frazer meint auch, in Übereinstimmung mit dem, was ich hervorgehoben habe, daß der Totemismus und die Exogamie keine natürliche Verbindung miteinander haben. Er glaubt die Behauptung wagen zu können, daß der Totemismus seiner Entstehung nach älter ist als die Exogamie. Dabei ist ihm, wie es scheint, nicht viel von der während einiger Jahrzehnte üblichen Auffassung des Totemismus übrig geblieben. Die fortwährende Reduzierung der früheren Auffassung ist auch bei der Frage nach seiner Entstehung zum Ausdruck gekommen, einer ganz besonders schwer lösbaren Frage. Sie gehört dem Gebiete der Urgeschichte an. Und mit derlei Fragen ist man bis jetzt im allgemeinen nach Belieben verfahren, indem man

[1] *Totemism and Exogamy* IV S. 12f.

bei ihrer Lösung eine psychologische Methode anwandte, die mehr dem Gutdünken Raum gelassen, als die Unterlage für eine historische Lösung gegeben hat.

Um die Frage nach der Entstehung des Totemismus lösen zu können, muß man sich erst klar geworden sein, was im Namen Totemismus einbegriffen ist, und genau ausscheiden, was nicht dahin gehört. Dies scheint man im allgemeinen noch kaum getan zu haben. In meiner obengenannten Arbeit habe ich dies hervorgehoben, ebenso habe ich nachzuweisen versucht, wann und wie diese Erscheinung hat entstehen können; nicht um noch eine Theorie mehr aufzustellen, sondern indem ich versuchte, auf dem Gebiete der ethnographischen Religionsgeschichte auch eine historische Arbeitsmethode anzuwenden. Denn nur soweit diese sich anwenden läßt, haben wir Aussicht, einige feste Resultate zu erzielen. Auch ist die historische Methode seit langem davon abgekommen, ein Ereignis zu isolieren, und dann in diesem die Ursache für eine mächtige Bewegung zu sehen. Sie sucht vielmehr jedes Detail in den ganzen Zusammenhang des Geschehens einzufügen.

Im vierten Band seiner Arbeit schildert Frazer seine letzte Theorie über die Entstehung des Totemismus. Seine erste Theorie bestand in der Annahme, der Totemismus beruhe in dem Wunsche, seine Seele zur Sicherung in einer Tiergattung zu verbergen. Denn so erkläre sich, daß man seine Totems nicht esse. Seine zweite Theorie ging von einer entgegengesetzten Tatsache aus, der Entdeckung eines Zauberessens des Totemtieres unter besonderen Zeremonien bei den Australiern. Der Totemismus wurde nun zu einem magisch-kooperativen System mit dem Zweck, einen Teil der Natur zu erhalten und zu vermehren. Auch diese Theorie hat Frazer verlassen, um bei einer dritten Halt zu machen. Es ist diesmal eine andere Tatsache, die sein lebhaftestes Interesse erweckte: es hat sich nämlich herausgestellt, daß es primitive Völker gibt, die die Bedeutung des Vaters bei der Zeugung des Kindes nicht

verstehen. Nach seinem Erachten ist darin die Erklärung für die Entstehung des Totemismus zu suchen. Er hebt ganz verständlich hervor, daß, wenn sich das Menschengeschlecht wirklich von niedrigeren Tierformen heraufentwickelt hat, es eine Zeit gegeben haben muß, in der die völlige Unkenntnis über die Tatsache der Vaterschaft in unserem Geschlechte allgemein war. Aber anderseits mußte ja die Geburt des Kindes ein Gegenstand für neugieriges Erraten sein. Daß das Weib Mutter werden sollte, merkte es bei der ersten Bewegung des Kindes. Und was wäre natürlicher, als wenn es annahm, daß in diesem Augenblick das Kind in seinen Leib hineinkomme? „Und wenn das Kind bei seiner ersten Bewegung in den Leib der Mutter hineinkommt," fährt Frazer fort, „was wäre da natürlicher, als es mit etwas zu identifizieren, was ihr gerade da in den Sinn kam und vielleicht auf eine mystische Weise verschwand. Vielleicht ein Känguruh, das vor ihr aufsprang und in einem Gebüsch verschwand; vielleicht ein munterer Schmetterling, der im Sonnenscheine vorbeiflatterte usw."[1]

Hat nun diese Annahme uns der Lösung der Frage nach der Entstehung des Totemismus näher gebracht? Trotz der großen und von allen anerkannten Autorität, welche Frazer auf diesem Gebiete besitzt, muß man daran zweifeln. Vor allem hat diese Theorie denselben Fehler, wie Frazers vorhergehende; es ist eine einzelne Tatsache, die ihn eingenommen hat, und die dann als Gesamterklärung dienen muß. Will man so verfahren, so ist die eine Lösung ebenso gut, wie die andere. Denn es ist ja subjektiv, welchen Zug man für den primitivsten hält. Vielmehr muß man versuchen, an den großen Zusammenhang heranzukommen, aus dem der Totemismus entstanden sein kann. Da können verschiedene Vorschläge zur Lösung ebenso viele Schritte vorwärts werden.

Es ist nicht meine Absicht zu verneinen, daß es eine Zeit gegeben haben kann, in der die Menschen die Vaterschaft nicht

[1] *Totemism and Exogamy* IV S. 62.

begriffen haben. Es ist ganz sicher, aber ich kann es nicht unterlassen, im Vorbeigehen auf die eigentümliche Tatsache hinzuweisen, daß bei den Aruntastämmen, die nach Spencer und Gillen die Vaterschaft nicht verstehen, das Erbrecht auf die väterliche Seite übergegangen ist, während die Nachbarstämme, die die Vaterschaft erkennen, das Erbrecht mütterlicherseits haben.

Aber die mangelnde Auffassung von der Vaterschaft erklärt keineswegs die Hauptsache des Totemismus. Gewiß kann Frazer, um sie zu erklären, darauf hinweisen, daß der und der Mensch von seinen Angehörigen als identisch mit diesem oder jenem Tiere angesehen wird. Aber daß eine ganze Gruppe von Menschen sich zum Beispiel für Bären hält, wird dadurch absolut nicht verständlicher. Auch Frazers ganze Beweisführung zeigt den unsicheren Boden, wenn er etwa sagt: „Was ist natürlicher, als daß der primitive Mensch mit seiner niedrigen Intelligenz so oder so denkt?“

Um also den Totemismus richtig zu verstehen, wollen wir erst die allgemeine Auffassung, woraus er entstanden ist, klarzulegen suchen. Diese pflegt man im allgemeinen unter dem Namen Animismus zu begreifen.

Animismus ist nach Tylor, dem Urheber dieser Bezeichnung, die Lehre von den Seelen und geistigen Lebewesen überhaupt.[1] Oder um mit Tiele zu reden[2]: Animismus ist eigentlich eine Art naiver Philosophie, durch die man sich alle Erscheinungen in und um den Menschen erklären zu können vermeint durch die Annahme, daß alles, was auf irgendwelche Weise auf den Menschen einwirkt, alle Erscheinungen, die ihm begegnen, von einem denkenden, fühlenden und wollenden Geiste beseelt sind. Diese Weltauffassung ist keine Religion, aber sie beherrscht die primitiven Religionen.

Es ist fraglich, ob dies eine richtige Beschreibung der primitiven Auffassungsweise genannt werden kann. Wohl ist

[1] *Primitive Culture* I S. 23.

[2] *Einleitung zur Religionswissenschaft* I S. 61.

sie richtig insbesondere in unserer europäischen Volksglaubensforschung beim Nachweis von Resten des geistigen Entwicklungsganges unserer Kultur. Aber sie verliert ihre Richtigkeit, wenn es den primitivsten, uns bekannten Formen gilt. Am besten dürften diese von K. von den Steinen[1] geschildert worden sein. Um die Auffassungsweise der Primitiven zu verstehen, müssen wir versuchen, die Grenzen in der Natur ganz und gar weg zu denken; insbesondere alles, was wir Naturgesetze nennen. Ihre Auffassungsweise wird von den einfachsten und greifbarsten Assoziationen regiert. Irgendwelchen Zusammenhang sucht der primitive Mensch nicht, er hat auch gar kein Bedürfnis dafür. Irgendeinen Unterschied zwischen dem einen oder anderen Gegenstand gibt es nicht. „Mensch, Jaguar, Reh, Vogel, Fisch, es sind alles nur Personen verschiedenen Aussehens und verschiedener Eigenschaften." Ein Mensch kann zu einem Tiere werden, ein Tier zu einem anderen Tiere. Es gibt nichts in seiner Anschauung, was dies verhindert. Alle Gegenstände, die dem Menschen begegnen, sie mögen organisch oder unorganisch sein, nimmt er, wie er sich selbst nimmt. Aber er denkt sich weder als wollendes, fühlendes und denkendes Wesen, noch als Individuum.

Unter denen, welche die Bezeichnung Animismus angenommen haben, ist nun auch eine direkte Opposition entstanden gegen den Begriff von — wir könnten sagen — Persönlichkeitsphilosophie, welchen man bisher in diesen Ausdruck hineingelegt hat.[2] Unter Andern hat sich der holländische Missionar Kruijt dagegen ausgesprochen. Er hat seine Untersuchungen unter den Volksstämmen des indischen Archipels gemacht. Kruijt unterscheidet zwischen Animismus, der Lehre vom Seelenstoff, und Spiritismus, der Lehre von der selbständig

[1] *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens,* Kapitel XIII.

[2] Vgl. Preuß *Der Ursprung der Religion und der Kunst. Globus* Band 86 S. 321; Marett *Pre-Animistic Religion, Folk-Lore* 1900 S. 162f. und *The Threshold of Religion* (1908) S. 1f.

weiterlebenden Seele in einem Jenseits. Diese Umschreibung der primitiven Auffassungsweise als einer Lehre von einem Seelenstoff, der die ganze Natur durchdringt, dürfte überhaupt am besten treffen, was ausgedrückt werden soll. Es gibt in der schwedischen Bauernsprache für diese Auffassung einen charakteristischen Ausdruck, wenn von *makten* (der Macht) z. B. im Brote, in der Saat usw. gesprochen wird.

Diese Auffassung vom Seelenstoff rechnet mit einer Vorstellung, die nicht unter der gewöhnlichen Form des Animismus untergebracht werden kann, nämlich der, daß das Individuum ein späteres Entwicklungsprodukt ist. Wenn nun eben als das Wesentliche in der primitiven Auffassung hervorgehoben wurde, daß der Mensch alles nach sich selbst beurteilt, so wird dies auf keine Weise durch das Sprechen von einem unpersönlichen Seelenstoff aufgehoben. Denn, wie Kruijt von den Indonesiern sagt, haben diese zwei Begriffe für Seele, eine zum täglichen Gebrauch, das ist die Lebenskraft, die andere ist eine Art Extrakt des Körpers. Diese letztere ist es, die den Ethnologen jederzeit bei ihren Untersuchungen vorgeschwebt hat. Es ist nicht nur dieses Extrakt des Körpers, welches die Persönlichkeit bildet, sondern wir müssen uns denken, daß die Lebenskraft selbst mehr und mehr personifiziert wird und dadurch für die Kombination reif wird, die in einem höheren Stadium des Denkens zwischen diesen beiden Seelenprinzipien stattfindet, und zur Auffassung der individuellen Seele führt.

Sehen wir nun beim Totemismus genauer zu, so hängt dieser ganz deutlich mit einer unpersönlichen Lebensauffassung zusammen. Eine Gruppe von Menschen wird mit einer Gruppe von Tieren verbunden. In dieser Vereinigung ist nichts Persönliches, nichts Individuelles. Die Assoziation selbst ist eine der primitiven Denkart eigentümliche. Es entsteht dann eine Entwicklung im Totemismus, die dahin geht, daß erst das Geschlecht sein Totem bekommt, dann das Individuum sein privates. Aber da ist es ein Totem nur der alten Auffassung

und der Form nach, jedoch mit so vollkommen neuem Inhalt, daß es der wissenschaftlichen Klarheit wegen sicher geeigneter wäre, für diese späteren Erscheinungen neue Namen zu schaffen. Die Begrenzung dessen, was unter Totemismus verstanden werden soll, auf eine größere Gruppe ist nicht nach Gutdünken gewählt, sondern durch die Tatsachen aufgenötigt; denn dies ist ein Kennzeichen, das niemals fehlt. Wo wir auch immer ein Volk antreffen, das unserer Meinung nach totemistisch genannt werden kann, haben jederzeit ganze Gruppen desselben Namen nach irgendeiner Tierart oder nach einem einzelnen Tiere getragen. Daß also das, was den Totemismus ausmacht, im Zusammenhang hiermit steht und nur von hier aus zu finden ist, ist deutlich. Dies haben auch viele eingesehen. Aber sie haben fast alle denselben Fehler gemacht. Sie nehmen die Erklärung nicht aus der allgemeinen primitiven Auffassung, sondern wenden die Auffassung ihrer eigenen Zeit auf die Bedeutung des Namens an. Nur Andrew Lang hat dem auszuweichen gesucht[1], ist aber da nur so weit gekommen, daß er die Schwierigkeit auf eine weiter entfernte Stelle geschoben hat. Am bequemsten hat sich Herbert Spencer die Sache gemacht, indem er die Entstehung des Totemismus *by misinterpretation of nicknames* erklärt.[2] Gewisse Häuptlinge und hervorragende Krieger bekamen auf Grund irgendwelcher mehr ins Auge fallenden Eigenschaft Beinamen, wie z. B. auf Grund der Stärke den Namen „der Bär“ usw. Diese Namen erbten sich auf deren Nachkommen von Geschlecht zu Geschlecht fort, bis man schließlich den ursprünglichen Anlaß vergessen hatte, so daß sowohl die Nachkommen selbst, als auch andere glaubten, daß die so benannten von einem Bären abstammen. Daß diese Erklärung unserer Art zu denken entstammt, ist deutlich. Denn Spencer hat als Erklärungsgrund unsere Art und Weise Beinamen zu geben, angenommen; aber wir müssen bei der Kenntnis, die wir von der primitiven Denkart haben

[1] S. unten S. 15ff. [2] *The Principles of Sociology* I S. 337f.

einsehen, daß dieser Grund nicht stichhaltig ist. Denn der Name enthält in einem solchen Stadium der menschlichen Entwicklung immer eine wirkliche Gleichheit. Also wenn ein primitiver Mensch einen anderen einen Bären nennt, so geschieht dies, weil er findet, daß der andere ein Bär ist, nicht nur einem solchen ähnelt. Überhaupt alles, was wir Vergleiche oder Symbole nennen, kann der primitive Mensch nicht verstehen.

Außerdem enthält Spencers Art zu schließen ein oberflächliches Hinwegsehen über die eigentlichen Schwierigkeiten. Denn wenn er sagt, daß man so allmählich dazu kam zu glauben, daß die, welche Bären genannt wurden, von einem Bären abstammten, bedeutet dies eine Anerkennung dessen, daß es leicht und natürlich war zu glauben, daß die Menschen vom Tiere abstammen. Aber diesem Glauben wieder wohnt, sobald man ihn erklären will, eine wirkliche Schwierigkeit inne, und es wird deutlich, daß Spencer vielmehr auf dem Gebiete dieses Gedankenkreises die Erklärung hätte suchen müssen.

Ein gleiches Verfahren wenden Pikler und Somlo[1] in ihrer Theorie über die Entstehung des Totemismus an, wenn es auch auf den ersten Blick etwas tiefgehender erscheint. Sie versetzen jedoch nur die Beinamen-Theorie von der gesprochenen Sprache in die Schriftsprache. Sie erklären, daß das Problem des Totemismus sich konzentriere auf folgende drei Fragen: für's erste, weshalb nennen sich gewisse Vereinigungen bei primitiven Völkern nach einem Gegenstande und da meist nach einem Tiere; für's zweite, weshalb verehren sie diese Gegenstände bis zu einem Grade, der das Töten und Verzehren der lebenden, respektive eßbaren unter diesen Gegenständen ausschließt; für's dritte, weshalb glauben sie, daß sie von diesen Gegenständen abstammen? Von diesen drei Fragen ist die erste nach ihnen die ursprüngliche. Und da kommen sie mit

[1] *Ursprung des Totemismus.* 1900.

der Theorie, dies beruhe darauf, daß der primitive Mensch einen Menschenstamm auf keine andere Weise bezeichnen konnte, als durch ein Bild irgendeines Naturgegenstandes, einer Pflanze, eines Tieres u. dgl. Sodann verband man das Zeichen für einen Stamm mit dem Stamme selbst, so daß der Stamm den Namen des Zeichens bekam; dadurch würden die Stämme auf eine mystische Art mit den Gegenständen in der Natur vereinigt, die den Namen zuerst getragen hatten. Tatsächlich ist es nun gerade diese mystische Vereinigung, die eine Erklärung nötig hat, und die hier gebotene Lösung der Schwierigkeiten ist nur ein Rückschluß aus der Pikler selbst umgebenden Kultur, wie sie es auch bei Spencer war. Pikler selbst sagt auch, daß es sein soziologischer Standpunkt sei, der ihn zu dieser Erklärung des Totemismus geführt habe, nicht aber irgendwelche für die Lösung dieser Frage vorgenommenen Spezialstudien.

Andrew Lang geht in seiner Monographie über den Totemismus[1] von jener mystischen Verbindung zwischen dem Namen und dessen Träger aus. Er sieht darin den Kernpunkt für das Problem des Totemismus. Und er sieht auch ein, daß es die primitive Auffassungsweise ist, mit deren Hilfe wir die Erklärung suchen sollen. Das Resultat, zu welchem er kommt, kann in folgendem Zitat zusammengefaßt werden[2]: *But, if the name is the soul of its bearer, and if the totem also is his soul, then the name and the soul and the totem of a man are all one! There we have the rapport between man and totemic animal for which we are seeking.* Zu dieser Auffassung kommt Lang durch die Beobachtung der allbekannten Tatsache von der wirklich mystischen Bedeutung des Namens. Man hat nämlich sowohl in der ethnologischen, als auch folkloristischen Forschung bei allen Völkern einen bestimmten Glauben gefunden, nach dem der Name ein wesentlicher Teil des

[1] *The Secret of the Totem.* 1905.
[2] A. a. O. S. 117.

Trägers ist. Daher unter anderem die Furcht, die Götter bei ihrem rechten Namen zu nennen oder Fremde seinen wirklichen Namen wissen zu lassen. Dadurch, daß man nun in einer Gruppe darüber nachdachte, daß man Namen nach Pflanzen oder Tieren trug, entstand der Glaube an eine wirkliche Verbindung zwischen Volk und Tierart, z. B. Emuklan und Emuart. *As Mr. Howitt says, totemism begins in the bearing of the name of an object by a human group.*

Zweifelsohne hat Lang vollkommen recht, wenn er auf die mystische Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger hinweist. Aber diese Verbindung ist keineswegs dem Totemnamen allein eigentümlich. Sie gilt in diesem Kulturstadium allen Namen. Jedoch Lang ist etwas zu weit gegangen. Er hat Namen und Seele gleichgestellt. Es ist wohl am klügsten, wie Frazer die Namen nur *as vital parts* zu betrachten. Aber auch wenn Namen und Seele gleichgesetzt werden könnten, ist die Schwierigkeit nicht mit diesem Hinweis gelöst. Denn gewiß hat Howitt recht, wenn er sagt, daß der Totemismus mit der Namenführung beginnt. Howitt meint nämlich damit, daß durch und mit der Benennung der Totemismus eine vollendete Tatsache ist. Aber die Hauptfrage ist nicht, wie die Namen, nachdem die Klans dieselben bekommen, gewirkt haben, sondern sie ist, wie der Klan den einen oder anderen Namen erhalten hat. Dieses hat Lang zwar nicht ganz übergangen, aber er hält das für unwesentlich. Wo er aber hierauf eingeht, ist er nicht glücklicher als seine Vorgänger. Er sympathisiert mit Pikler hinsichtlich der Bedeutung der Namen, aber nach seiner Meinung haben diese nicht infolge von Schriftzeichen entstehen können, weil ja die Namen vor den Schriftzeichen, welche die Tiere repräsentieren, vorhanden gewesen sein müssen. Statt dessen stellt sich Lang auf Spencers Beinamenstandpunkt. Aber die Erklärung für die Entstehung dieser Beinamen lautet etwas anders. *The names arose from a*

primitive necessity felt in everyday life.[1] Es wurde nämlich, als die Zahl der Klans anwuchs, notwendig, sie durch Namen zu unterscheiden. Und so gab man ihnen, dem einen diesen, dem andern jenen Namen, ganz wie es sich traf. Daß die Klans diese von außen gegebenen Namen annahmen, findet Lang in keiner Weise merkwürdig. Wir haben selbst den Namen Christen angenommen, der uns erst von Außenstehenden gegeben wurde. Wir haben ferner Hugenotten, Whigs, Tories usw. Man muß jedoch eingestehen, daß diese Gleichnisse ein wenig hinken, wenn auch Lang sie für beweisend hält. Und da nun solche Männer wie Pikler, Powell, Herbert Spencer, John Lubbock und Howitt anerkennen, daß der Namen der Samen für den Totemismus ist, glaubt er, daß er die Frage gelöst hat und faßt die Lösung in die Worte zusammen[2]: *We guess that for the sake of distinction groups gave each other animal and plant names. These became stereotyped, we conjecture, and their origin was forgotten. The belief that there must necessarily be some connection between animals and men of the same names led to speculation about the nature of the connection. The usual reply to the question was that the men and animals of the same names were akin by blood. That kinship with animals, being peculiarly mysterious, was peculiarly sacred. From these ideas arose tabus, and among others, that of totemic exogamy.* So würde diese Beziehung zwischen Klan und der namengebenden Tiergruppe auf eine Weise erklärt sein, die ganz mit der Denkart der Unzivilisierten übereinstimmt und zugleich würden die Kollektivnamen auf dieselbe Weise wie in der modernen Zeit von außen her gegeben worden sein.

Ist die Frage durch diese Hypothese gelöst? Sowohl Howitt als auch Spencer und Gillen verhalten sich skeptisch. Howitt spricht sich ausdrücklich gegen diese Langsche Theorie aus. Er findet es höchst unwahrscheinlich, daß solche Beinamen angenommen worden seien und zum Totemismus An-

[1] A. a. O. S. 128. [2] A. a. O. S. 140.

regung gegeben haben sollten; jedenfalls weiß er kein einziges Beispiel dafür, daß dies wirklich der Fall gewesen ist.[1] Spencer und Gillen halten es für möglich, daß den Klans die Namen von Außenstehenden gegeben wurden, *but the evidence is scanty and inconclusive.*[2] Diese drei besten Kenner des Lebens der australischen Eingeborenen haben also keinerlei Belege für Langs Auffassung gefunden, und dies, wiewohl sie alle drei an das Vorhandensein der mystischen Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger glauben. Weiter ist vorher darauf hingewiesen worden, daß auch diese mystische Verbindung zwischen dem Namen und seinem Träger für den Totemismus gar nicht kennzeichnend ist. Die Verbindung beider kommt überall vor, auch ohne daß der Name zur Seele des Trägers geworden ist. Außerdem ist die Auffassung vom Namen als einem Beinamen absolut unvereinbar mit einer wirklich primitiven Denkart. Denn wie früher hervorgehoben wurde, ist der primitive Mensch dasjenige, dem er ähnlich sieht. Von den Steinen führt in seiner vorher zitierten Arbeit über die Bororo-indianer an, daß sie sich rühmen, rote Araras zu sein. Sie gehen nicht erst nach dem Tode in Araras über, sondern sie sind einfach diese „roten Papageien" und wollen sich damit durchaus nicht nur einen von ihrem Wesen ganz unabhängigen Namen zulegen.[3] Der Wesensunterschied, der es bewirkt, daß man eine Person mit irgend etwas vergleichen kann, existiert nicht. Primitives Denken vergleicht nicht; sondern gleicht das Ding einem andern, so ist es dieses auch.

Wenn wir auf diese Weise die Sache sehen, wie sie wirklich ist, erkennen wir in allen diesen Beinamentheorien, welcher Art sie auch sein mögen, ausschließlich Erklärungen aus unserem Standpunkt heraus. Statt dessen ist eine Entwicklung anzunehmen: erst vollständige Identität zwischen dem

[1] *The Native Tribes of South-East Australia* S. 154.
[2] *Northern Tribes of Central Australia* S. 11.
[3] *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens* S. 353.

Namen und dem, der ihn führt. Erst später kann der Name ein Teil des Trägers werden, der genau wie das Bild eines Menschen in einem mystischen Zusammenhange mit dem Menschen selbst steht, daß, wenn man z. B. den Namen oder das Bild verzaubert, man zugleich den Träger oder das Original schädigt. Dieser Entwicklungsgang ist keine willkürliche Hypothese, denn von den Steinen hat jenes erste Stadium gerade bei Völkern, die selbst Tiernamen führen und sie anderen geben, nachgewiesen. In der ursprünglichen Identität zwischen dem Namen und seinem Träger würde man die Erklärung für ihre später im Volksglauben vorkommende mystische Verbindung suchen können. Lang hat auf diese Weise, wenn man so will, die Sache auf den Kopf gestellt. Sein Ausgangspunkt der Deutung wird erklärt aus der Erscheinung, die er hätte erklären sollen.

Das Wesentliche im Totemismus ist das Gleichheitsverhältnis zwischen Art und Klan, welches für uns seinen greifbarsten Ausdruck darin bekommt, daß beide denselben Namen führen. Es gilt da die Ursache dieser Gleichheit zu finden. Die Frage ist noch immer nicht beantwortet, weshalb der eine Klan den Namen nach dieser Art führt, und der andere nach jener. Nur dürfen wir uns nicht denken, daß die Gleichheit von Tier- und Stammesnamen von außen her hereingetragen wurde. Ebensowenig wie man bei den Primitiven die Annahme eines von außen gegebenen Namens begründen kann, dürfen wir uns denken, daß der eine Klan Eigenschaften gewisser Tiere bei dem anderen wahrgenommen und so dazu kommen sollte, jenen Klan gleich diesen Tieren zu betrachten, was dann von den so Angeschauten rezipiert worden wäre. Der Klan selbst mußte sich eins mit der Tierart fühlen, und diese Einheit und Gleichheit mußte eine solche sein, daß sie auch für den Außenstehenden vollauf klar und deutlich war. Nur dadurch können wir beides verstehen: das zwischen Totem und Menschen herrschende Verhältnis und das deutliche Erkennen

dieses Verhältnisses, wie es bei anderen herrscht. Dadurch wird natürlich auch der Gedanke daran ausgeschlossen, daß der Klan sozusagen diese oder jene Tierart als seine Schutzgeister oder ähnliches adoptiert habe.

Um eine Lösung zu erhalten, die alle diese Bedingungen erfüllt, gilt es nicht nur daran zu denken, daß es für den primitiven Gedankengang keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt, sondern wir müssen verstehen, daß überhaupt der allgemeine Zug des primitiven Denkens ist, sich auf die augenfälligsten Assoziationen zu gründen. Wo Assoziationspunkte vorhanden sind, ist nicht nur die Ähnlichkeit, sondern auch die Identität bestimmt. Dies hilft uns die Lösung für die Frage nach dem Totemismus zu finden.

Wie bereits hervorgehoben ist, deutet alles darauf hin, daß in einem sehr frühen Stadium in der Geschichte unseres Geschlechts das Individuum keine Rolle spielte. Es ist also nicht ein Individuum unter den Menschen, welches mit einem Individuum unter den Tieren assoziiert wurde, sondern eine Gruppe Menschen wurde mit einer Gattung Tiere assoziiert. Für den primitiven Menschen sind die Tiere Herren über vieles, was für seine Kultur notwendig ist. Zähne, Knochen, Klauen, Hörner, Haut usw. sind Materialien, mit denen der Wilde oft seine einfachen Waffen und Hausgeräte oder seine Hütte herstellte. Der Mensch faßte sich noch nicht als den Herren der Natur auf; er war vielmehr von ihr vollkommen abhängig. Die Gruppe Menschen, die in einem gewissen Gebiete wohnt, nimmt sozusagen die Farbe dessen an, von dem sie dort Gebrauch machen mußte. Daß dies im allgemeinen ein Tier ist, geht mit sehr großer Deutlichkeit aus dem hervor, was wir von dem primitiven Menschen wissen.

Der primitive Mensch fühlt sich mit einer Tierart, mit der er seinen Wohnort teilt, nahe verbunden und für diejenigen, welche mit ihm in Berührung kommen, scheint er es auch zu sein. Es ist also nicht nur ein Zufall, wenn er sich mit der

einen oder anderen Tierart assoziiert, obgleich es später so aussehen kann, wenn seine Lebensbedingungen andere geworden sind. Wir dürfen natürlich auch nicht denken, daß alle überhaupt vorkommenden Tiernamen einen echt totemistischen Ursprung haben. Sie können ja den späteren Zeiten des Totemismus angehören, wenn sie wirklich Totems sind und nicht mehr eigentliche Namen. Denn vom Totemismus können ebenso wie von anderen Erscheinungen Überbleibsel in einer späteren Zeit vorhanden sein. Aber im allgemeinen wurde der wirkliche Grund für den Totemismus wirkungslos, als die grundlegende Auffassung, wie sie oben skizziert wurde, überwunden worden war.

Die hier gegebene Erklärung ist also nur eine Erklärung für die Entstehung des Totemismus. Sie muß folglich durch Erklärungen für die verschiedenartige Entwicklung, welche der Totemismus auf verschiedenen Gebieten durchgemacht hat, vervollständigt werden.

In dieses letztere Gebiet gehört auch die Frage, ob der Totemismus eine religiöse, magische oder soziale Erscheinung ist. Der gegenwärtig noch existierende Totemismus scheint bei den Nordwestindianern eine soziale Erscheinung zu sein, bei gewissen australischen Stämmen hingegen eine magische. Das religiöse Element scheint bei keinem der heute lebenden Völker als vorherrschendes nachgewiesen werden zu können. Aber welche Richtung der Entwicklung die religiösen Riten durchlaufen haben, können wir aus den totemistischen Tänzen, den Einweihungsriten, sowie den Intichiuma-Zeremonien herausfinden. Sie haben alle den Zweck gehabt, die Mitglieder des Stammes in Totemgestalt darzustellen, oder mit anderen Worten, deren enges Bündnis mit diesen Tieren zu erreichen.

Anderseits aber besitzen diese Zeremonien ein individualisierendes Moment. Schon dies, daß es als ein Bündnis aufgefaßt wird, in welches man aufgenommen werden soll, bedeutet eine Abweichung von der selbstverständlichen Ähnlich

keit. Noch deutlicher tritt das da hervor, wo die Akte mehr und mehr darauf beschränkt wurden, das einzelne, erwachsene Stammesmitglied aufzunehmen. Denn je mehr sich das Interesse um das sammelt, was mit dem Einzelnen geschieht, desto mehr tritt der Klan zurück. Wir dürfen uns jedoch nicht denken, daß die Aufnahme unter die Älteren die einzige Totemzeremonie ist, die stattfinden kann. Wir können auch sehr gut verstehen, daß durch die Darstellung des Totems auch der Wunsch vorgebracht werden sollte, daß das Totemtier so zahlreich wie möglich werden möchte und auf diese Weise die Entwicklungsfähigkeit für den Klan so groß als möglich. Daß solche Zauberriten bei Völkern, deren einziges Interesse darauf ausgeht, sich eine schwer zugängliche Nahrung irgendwelcher Art reichlich zu verschaffen, in hohem Grade auf das Essen hinzielten, darüber kann man sich ja nicht verwundern. Aber der Umstand, daß es gilt, für andere den Besitz zu vermehren, wohingegen er für den Mehrenden selbst Tabu ist, zeigt, daß diese Art Zauber eine spätere Entwicklung ist. Denn hätte er von Anfang an nur das Essen bezweckt, so könnte daraus unmöglich das Tabu entstanden sein. Das Essen, welches darin besteht, daß ein kleiner Teil des Totemtieres gegessen wird, bevor es anderen überlassen wird, ist nur eine typische Erscheinung der sympathetischen Zauberei. Aber darin Robertson Smiths Totemopfer zu sehen, ist unmöglich. Und zwar liegt das in der Natur der Sache. Die Auffassung von einer einer ganzen Gruppe gemeinsamen Macht, wie sie im Totemismus vorkommt, ist etwas vollkommen Unpersönliches, während ein Essen des Göttlichen bedeutet, daß man an der Speise, wenn nicht eine absolut klare Individualisierung, so doch wenigstens eine vollbewußte Konzentration der Macht vornimmt. Das gibt es im Totemismus nicht, diese Verteilung der Macht auf einzelne Individuen der Totemart und des Klans ist ein Räsonnement von unserem Gesichtspunkte aus. Wenn wir davon sprechen, daß eine Gruppe Menschen ihre Kulturgeräte von der

und der Tiergattung bekommt, müssen wir uns hüten, allzuviel von unserer Denkart hineinzulegen und die einzelnen Wesen zu unterscheiden. Denn sie kennen sich selbst nur als Art und stehen vor ihren Zeitgenossen als eins mit der Tierart da. Je nachdem sie sich nun mehr und mehr Kultur verschaffen — mag sie auch primitiv sein —, beginnt eine Verschiedenheit zwischen überlegenen und untergeordneten Klans, und zwischen solchen, von denen der eine oder andere Kulturgegenstand sekundär übernommen wird und denen, die ihn als erste anwenden. Und im Verlauf dieser Entwicklung beginnt die „Macht" sich nicht nur von der Menschengruppe, sondern auch allmählich von der Totemart zu trennen. Da sind wir bald mitten in dem Prozeß der Individualisierung und damit ist auch der Totemismus bald ein überwundener Standpunkt.

Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands)

By **Gerald Camden Wheeler,** London University

In the following is given a summary of the results obtained by the writer during some months' stay in 1908—09 in Alu and Mono, two of the islands of the Bougainville Straits.

It must be borne in mind that this does not pretend to completeness: the full results will be published in due course.

Meanwhile it may be remarked that the Italian vowel-system is that here used. *ng* = the sound in the English *king*; *'n* = *n* preceded by a dull *i* or *u*; H and F are interchangeable sounds; G always hard; D, R are a great extent interchangeable. There are no gutturals.

I

Totemism

1. *The people.* Alu, Mono, Fauru, the principal islands in the Bougainville Straits, south of the island of Bougainville are inhabited by a people speaking a Melanesian tongue. This people's former home was Mono; but about 50 years ago the Mono people conquered Alu and Fauru and drove out or killed most of the earlier inhabitants. At the present time they are dying out. They may be referred to collectively as the Mono people.

2. The Mono people are divided into exogamous clans. The names of thirteen such clans were obtained. Each clan is associated with two totems. One such totem is called the *TUA*: the other the *TETE*.

The *tua* is of much greater importance than the *tete*; indeed the latter term was only obtained after some time. The totem

thought of in connection with each clan is always the *tua*; the *tete* is of secondary importance, and in the case of two of the clans its name could not be determined. The name in Mono speech for these totem-clans is *LATU*.

The Names of the *latu* and their *tua* and *tete* are as follows (the names in brackets describe the creature):

latu	*tua*	*tete*
HANAPARA	(t) *tigeno* (a bird)	*iau* (megapod) or *dinai* (a big fish)
SIMEA	(t) *popo* (a woodpecker)	*sugi* (a lizard) or (t) *samoai* (a big fish)
BAUMANA	*baulu* (pigeon)	(t) *habubusu* (a small bird) or *bampa* (a lizard)
TALAPUINI	(t) *manua* (eagle)	(t) *umau* (crocodile)
BAUAHU	*anaa* (white cockatoo)	
MANAINI	*damau* (?) ("flying fox")	
OITA	*kuru* (owl)	*samoai* (?)
TABOOTI	(t) *sabau* (lizard)	*umau*
TALASAGI	*kopi* (snake-eating bird)	*alele* (centipede) or *peraoli masimasini* (an ant) and *alele masimasini* (a species of centipede)
TALILI	(t) *samoai* (a big fish)	*umau* (?)
MALATIGENO	(t) *kekeoaka* (a bird)	*iau*
KAROUA (BAUMANA KAROUA)	*karo* (green parrot)	*habubusu* or *bampa*
SIMEA PEGATA	(t) *popo*	(t) *samoai* or *sugi*

The uncertainly as to the *tete* is to be noticed. The frigate-bird (*poreai*) is not the totem of any *latu* in Mono-Alu: but occurs as such in Buim (see below). In the above list of *tete* the alternatives are those obtained at different times or from different sources.

3. The child always belongs to the *latu* of the mother. Each *latu* forms an exogamous class: marriage within a person's own *latu* is forbidden, and seldom occurs. There do not seem to have been any penalties for transgression, beyond being 'laughed at": the name for such in-*latu* marriage is *uloulo*.

But I was also told that *uloulo* resulted in death (supernatural). Within the *latu* is a system of kinship terms of the classificatory kind. In this system *tua* and *tete* denote respectively a man and a woman of the next generation but one above the person using these terms; or of any generation higher than this. Thus *tua* comes to denote "forefather" and *tete* "foremother", as kinship terms.

4. There is not a universal rule as to the eating or not eating of the *tua* and *tete* by the folk of the *latu*. In the above list, (t) in front of the totem denotes that it must not be eaten by the members. I was told the result of eating a forbidden totem is baldness: one man told me that for his *latu* the result of eating the *tete* was death.

The term used to denote a *totem* forbidden as food is *TABU* — (with possessive suffix) or *TABUTABU* (with separate possessive). *TABU GU* (or, *sagu TABUTABU*) means "a creature which I may not eat as it is a forbidden totem."

5. In former times each *latu* had places where the bones of dead members were disposed of after the body had been burnt: there might be three or more such places for a *latu*, and possibly there was a subdivision of the *latu* on this basis. Such places were in the sea, in rivers, and very seldom, on land. In many cases the bones were given to the big fish (possibly a kind of shark) known as SAMOAI.

6. No tale was obtained as to the origin of *latu*, beyond a vague account of a woman who made the members of all the *latu*. But the meaning of *tua* and *tete* is to be noticed. There is no local grouping of *latu*: a village has members of many *latu*. One or two of the *latu* given above are now extinct.

7. The culture of the neighbouring peoples in *BUIM* (South Bougainville) has many points of likeness with that of the Mono people, and there has always been great intercourse between Buim and Mono, Alu &c. But the languages are utterly different: in Buim "Papuan" tongues are spoken.

Between the *latu* of Buim and those of Mono &c. a correspondency is recognized. The names in all cases are different, but in many cases the totem for the Buim and the Mono *latu* are the same under different names. The greater part of the *mono latu* have such correspondences in Buim. On the other hand there are very many *latu* in Buim which are not found in the islands of the Bougainville Straits.

8. In Buim the child takes the mother's totem: in-*latu* marriage is forbidden, but was found very occasionally in genealogies collected by the writer.

II
Kinship

1. The Kinship is primarily based on the succession of Generations; it is on the Classificatory system.

A. Kinship within a *latu* (totem-clan)

2. The most general term within a *latu* (totem-clan) is *fanua* (plural, *fafanua*) which denotes any person belonging to the same *latu* as another.

3. The kinship between a woman or a man and others of the same *latu* is shown schematically in the following two diagrams.

(1) Any Man calls

Above	2 or More Generations	a) woman: *tete*	
		b) man: *tua*	
	1 Generation	a) woman: *'nka*	
		b) man: *manai*	
	Same Generation	a) woman: *fafine*	
		b) man: *kai*	
Below	1 Generation	a) woman: *manai*	
		b) man: *manai*	
	2 or More Generations	a) woman: *fabiu*	
		b) man: *fabiu*	

(2) Any Woman calls

Above	2 or More Generations	a) woman: *tete*	
		b) man: *tua*	
	1 Generation	a) woman: *'nka*	
		b) man: *manai*	
	Same Generation	a) woman: *kai*	
		b) man: *fafine*	
Below	1 Generation	a) woman: *natu*	
		b) man: *natu*	
	2 or More Generations	a) woman: *fabiu*	
		b) man: *fabiu*	

4. The kinship terms are mostly used with Possessive Suffixes, as: *'nkang* = thy mother; *natugu* = my son; *apana* = his father: and so on.

Some are used with Possessive Adjectives, as: *sagu piala*, &c.

5. Three generations only are recognized for kinship terms; those wider apart than this use the terms belonging to the relations between one generation and the next to it but one.

(In the following account the kinship terms are to be understood distributively, that is referring to each member of the given set.)

6. Women of the same generation call one another *KAI*: so do men of the same generation. Persons of the same generation of opposite sexes call one another *FAFINE*.

7. The children of Women of a given Generation (here called the first) call the said woman and all the other women of this first generation *'nka*: the women call them *natu*. The Men of the first generation call these children *manai*: and are called *manai* by them. There are thus two sets of *manai*, which may be called the Elder and the Younger. The husbands of these women call the children *natu*; and are called *apa* by them.

8. The children (here called the Second Generation) of the Men of the first generation, call the children of the women of the first generation *piala*, and reciprocally. The two sets will by the rules of exogamy belong to different *latu*.

The terms *kai* and *fafine* (see 6 above) may be used instead of *piala*.

9. If now we take a third generation, that is the children of the women of the foregoing Second Generation: each of this 3rd Generation calls the women of the first, TETE: and is called FABIU by her.

Each of the men of the first generation is called TUA by the children, and calls them FABIU.

The husbands of the *tete* are called TUA by the 3rd generation; and call them FABIU.

Generations further apart than this use the terms just given in this paragraph.

B. Kinship not in one *latu*

10. The terms *KAI* and *FAFINE* which we saw (6) used to express the relations between men and women of one generation in a *latu*, are likewise used to denote the relations between children of Fathers who are themselves KAI in one *latu* to one another. These children will not necessarily be of one *latu*. As before, KAI denotes kinship between two of the same sex; FAFINE, between two of opposite sexes.

11. Taking any one generation in a *latu* the men who are KAI to one another all call each other's children *natu*; and each of these children calls each of them *apa*.

Each *fafine* of these men calls the children *natu*; and is called by each of them *'nka*.

C. Kinship through Marriage

12. Husband = *kanega* ('old man'): Wife = *batafa* ('woman'). Where a man has more wives than one, the wives call one another *iloa*, or *kai*.

The child of any one wife calls each of the other wives *'nka*; and is called by her *natu*.

Each of the offspring of several wives calls any other KAI or FAFINE, according as the sex is the same or opposite.

13. The husbands of the women of a given generation in a *latu* call the women of the generation next above in the *latu LOA*; and reciprocally.

Each of the said husbands calls each Man of this generation above *manuale* (= 'male'); and reciprocally.

Each of these husbands calls his wife's father (and the KAI and FAFINE of his wife's father) *loa*; and reciprocally. And this relation extends to the *KAI* of each of these husbands.

14. A woman calls her father-in-law TUA; and her mother-in-law TETE; and is called *fabiu* by them (cp. above 9). This relation extends to the KAI and FAFINE of the father- and mother-in-law.

15. The term *faliolo* was met with to denote the father or mother of the husband of a younger *MANAI* (see 7 above). This term seems however to be seldom used.

16. (a) The term *IFA* is used to denote the kinship between

(i) the *fafine* of a woman and her husband (and his kin); and reciprocally.

(ii) The *fafine* of a man and the man's wife; and reciprocally.

(iii) The wife of a man and the husband of his *fafine*; and reciprocally.

b) The term *KAI* is used to denote the kinships between

(i) The husbands of two women who are KAI to one another.

(ii) The wives of two men who are KAI to one another; they also call one another *iloa* (cp. 12, above).

(iii) A woman and the husband of her KAI.
A woman and the KAI of her husband.

(iv) A man and the wife of his KAI.
A man and the KAI of his wife.

Note that in (iii) and (iv) the term KAI denotes relationships between opposite sexes. So also in the following.

(v) If a man's father-in-law has more wives than one, the man calls the daughters of each wife KAI: and reciprocally.

D. Blood Kinship

17. We now state explicitly what was implicitly stated in the foregoing paragraphs:

Blood kinship is only a special instance of *latu* kinship; that is to say there are no special terms for blood kinship; such kinship is already contained in *latu* or group kinship. They may always be determined by reducing the number of mothers in the generations to one. For example we have the following Blood kinship terms:

English	*Mono*
mother	'nka
father	apa
mother's mother	tete
„ father	tua
mother's mother's mother	tete
„ „ father	tua
father's mother	tete
„ father	tua
mother's brother	manai
„ sister	'nka
man's son	natu
woman's son	natu
man's daughter	natu
father's sister's child mother's brother's child	piala (kai, fafine)
brother's daughter	natu
„ son	natu
man's daughter's daughter's son	fabiu
woman's „ „ „	fabiu

and so on.

18. If it is wished more particularly to distinguish a blood kinship, from a *latu* or group-kinship, the word *SOMA* (= very, quite) may be added to mark the former, as *'nkana soma* = his (true) mother.

But SOMA is not always used for this purpose; while on the other hand it may be used to denote particular friendship between *latu* kindred where there is no question of blood.

19. In Common kinship terms (*fabiu*, *natu*, &c.) if it is wished especially to mark sex-difference the words *manuale* and *batafa* may be added to denote "man" and "woman" respectively, as:

fabiugu manuale = my grandson
„ *batafa* = my granddaughter.

But generally the distinction is left to the knowledge of the hearer.

E. Adoption. Remarriage

20. If a man adopts a child, the child calls him and his *kai, apa*; and the man's wife (and her KAI) *'nka*; and they all call the child *natu*.

And, in general, the child takes on all kinship as if he were the man's true son: but also keeps those into which he was born.

The child may marry into its adoptive mother's *latu*.

21. If a woman remarries, the new husband calls each of her earlier children *hamaua* or *natu*: the child calls him *apa*.

The new wife of a widower calls each of his earlier children *natu*; it calls her *'nka*.

A child does not on its father's remarriage change its *latu*; but it adopts the kinship terms for the step-mother's *latu*, besides keeping its former ones: it may marry into the step-mother's *latu*.

III
Religion

1. *The Area and People.* The account refers to the present inhabitants of Alu (Shortland Island) and Mono (Treasury Island); Fauru the third big island in the Bougainville Straits

was not visited, but is dominantly inhabited by the same race, which may be called the Mono people, through the section in Alu is now the most important.

Some 60 years ago Alu and Fauru were conquered and settled by the people of Mono; so that throughout the Straits the language and culture is one. At the present day the population has heavily dwindled, and this Mono race must be looked on as doomed to die out. Their place is being largely taken by immigrants from South Bougainville (*Buim*) who come over to these richer islands to work for hire, and often settle.

2. In the Religion of the Mono people two kinds of Supernatural Beings are to be distinguished: those of human origin, that is the ghosts of once-living persons; and those which are not Ghosts.

The generic name for Supernatural Being is *NITU* (plural, *NITU*): this term therefore includes 'Ghost' as an equivalent. It ranges in meaning from the latter to any fantastic or legendary creature.

This word *nitu* is probably identical with *nitu* = the heart: again there is *nituna* = seed of a fruit, which seems to be the same word.

3. There is a general fear of *nitu*, especially after dark. But, as we shall see, the dead cannot be held to be evil or malignant in general; certainly not towards their living kinsfolk.

A. Worship of Dead Kinsfolk and Identified Dead

4. In the following account we shall begin with the worship of Identified Dead Persons; and having thus obtained an idea of the most important part of the religious Belief and Practice, we shall go on to the other elements.

Our aim, of course, prevents our giving more than a very few actual examples in any case.

5. (a) After a feast at Faleta (the village where the writer stayed some time in Alu) it was learnt that two old men had

made offerings. One, Binigi, had thrown a cake of PISU (taro cakes in coconut oil) into the sea, saying:[1]

Mono	*English*
Pisu ga fai'nkoti nitu emia. 'nkagu apagu emia. emiaaang. faiteleang 'nta. emiaaang. iana. soa hanalapu.	I have taken *pisu*, O *nitu* (pl.) for you: my mother and father, it is yours: do ye eat: here! I have given it to you: do ye eat it. Yes, surely, I shall kill fish.

Another, Baoi, was said to have put a *pisu* cake on a fire (at which cooking was going on), saying:

Mono	*English*
Hai'nkoti ga boboko. 'na. nitu emiaaang. aofo soa emia-gasugasu. haiua. haisoma.	I have taken a cake: there it is: do ye nitu eat it: do ye drive away sickness: I have said: I have ended.

Binigi's offering was addressed to his father and mother: Baoi's was to ghosts of the dead in general, but to those who had died not "very long ago" (*boitalu soma*).

(b) After a feast at Faleta Baoi made a small fire at one end of the *Kalafo* (village meeting-house): on it he put a small piece of pig and of *pisu*: thrice he said *Pisu ga ena* (Here is *pisu*) and then called on three ghosts by nane to make the bambu pipes good, and to drive away the sickness-demons *Ialele*[2] and not let death come to the village.

The three ghosts addressed were *Smelo*, *Mukolo* and *Tiong Tanutanu*. Smelo was a still-born child great-nephew (sister's son's son) to Baoi; Mukolo was a sister's son to Baoi, who died a fully-grown man. *Tiong Tanutanu* is the ghost of a child

[1] In all religious formulae given it is to be understood they are not fixed in form, but the words given express the general sense, or the substance what might be said on the occasion. There are no set formulae; the words used are at the offerer's choice.

[2] To be described below.

of the former celebrated Alu chief 'Big' Gorai: Tiong Tanutanu died as a baby, over 40 years ago probably.[1] This ghost is a chief among the dead, and on this occasion he was asked to look after Faleta and to bid Smelo and Mukolo do so likewise.

Baoi was the real chief of Faleta, though he did not call himself so. Binigi was an old man of no great consideration.

(c) Offerings may be made for good weather:

Mono	*English*
Kiniu amafofose samang. ābu kanegana enalapuami. ama'nkoti ga niga amaolomong kenoa. 'niga ga ena. ābu onafati. ate enalapuami' amaua. enasoma ga laiti.	If we are paddling in a canoe, and a squall strikes us, we take a betel-nut, and throw it into the sea: "here is a betel-nut: do thou drive away the squall: let it not strike us" we say: the rain will stop.

Any man may make this offering. In such a case it would seem the dead appealed to may be blood or totemic kin; but in any case those not long since dead.

(d) Gorai, chief of Aleang was seen one day to throw the skin of a betel-nut into a river, eating the kernel.

He told me he had said as follows:

Mono	*English*
Fasagi ga ena. ulimang enarekoreko. sō amafotu famataang. lau amasoku Aleang boiua.	Here is a *fasagi*: let our bodies be well: yea, when we go back to the village we shall reach Aleang tomorrow.

This offering was for our prosperious return from an excursion into the bush. He afterwards told me that it was made to the ghosts (*nitu*) 'Big' Gorai (Gorai's father) and Kopana (Gorai's brother).

6. A new *Kalafo* (village meeting-house) was made in Faleta while I was there: when it was finished a feast was held.

[1] Tiong Tanutanu will be dealt with separately, below.

Before the feast began a fire was made at one end of the *Kalafo*; on it 4 PISU cakes were put by Baoi and some pig; and these were left to burn away.

As Baoi put them he said:

Mono	*English*
Hai'nkoti pisu. haifaio felia. pisu ga ena. efu emiahare-hareko. faiua[1] Pisu ga ena Tiong Tanutanu. efu onafare-fareko. efu ate enapaipaite. Ialele onagasugasu. efu ma-haiiaang enarekoreko. haiua.[1]	I have taken *pisu*: I have put it on the fire. Here is *pisu*: do ye make the musical pipes to be good. I have spoken.[1] Here is *pisu*, Tiong Tanutanu: do thou make the pipes to be good; let not the pipes be bad. Do thou drive away Ialele: my pipes will be good: I have spoken.[1]

All the men's *efu* (the bambu musical pipes) were lying in a heap in the *Kalafo*.

The offering was made to the following ghosts, I was told: Misu (Baoi's brother), Tiong Tanutanu (see above), Mukolo (see above), and Smelo (see above).[2]

On this occasion an offering of calico, tobacco, and betel-nut was made by hanging them on the end supporting-pole of the roof-ridge. As he put them up Baoi had said:

Mono	*English*
faifaio fasagi ga ena, Tiong Tanutanu Misu. samia niga ga emi. faifaiota. sagu efu ena-rekoreko (*or* emiaharehareko). faiua.	I have put this *fasagi*, Tiong Tanutanu and Misu. This is your betel: I have put it: my pipes will be good (*or*, ye will make my pipes good). I have spoken.[3]

[1] These words may = 'I said', meaning that Baoi did not use them in the formula, but is using them to show that he is quoting words he used. So for *hai'nkoti pisu*, &c.

[2] But afterwards I was told, to *Tiong Tanutanu* and *Misu* only.

[3] Or, 'I said': that is, the foregoing is what he said.

The calico I was told belonged to the *nitu* Mukolo and Smelo (see above). When the feasting was over, Baoi took down the calico and waved it round the pile of *efu* several times speaking as follows:

Mono	*English*
Baro ga ena Mukolo Smelo. haileleauuta. sagu efu enarekoreko. faiua.	Here is calico, Mukolo and Smelo[1]: I have waved it round: my pipes will be good. I have spoken.

Then he hung up the calico again; and the men took away their *efu*. This action of waving round is called *fatayanini*.

7. The rising of the constellation *FUFU* (The Pleiades) is the sign that it is the time for the ripe KAI nut.[2] A ceremony takes places: in Faleta Baoi, as chief, would officiate. What takes place is described as follows:

The men gather in the *kalafo*, then

Mono	*English*
Baoi enategesema. ena'nkoti niga ula. enaotong olinaang. enapati niga elea. enahasagi. "hasagi ga ena Masola. amabilotoota. kai emiahareharekoma. nihe emiagasugasu. alele emiagasugasu. aniko ape enaaroami. saiga emiahareko au. Ialele emiagasugasu" enaua. enasoma. niga fasagi olinaang enafaio. niga tapoina enapati. enateleri fanua. amaasu. enaua	Baoi will stand up: he will take betel and pepper-bean and hang them on the pillar [of the kalafo]; he picks off one betel-nut (from the bunch), and makes a *hasagi* (offering). "Here is a *hasagi*, Masola: we are going to keep the *biloto*; do ye make the *kai* nut good; do ye drive away snakes; do ye drive away centipedes; let not the axe cut us; do ye

[1] Baoi told me afterwards that Tiong Tanutanu and Misu were also named.

[2] The 'Canary-nut' found all trough the Solomons.

Baoi "somanana. gagana tia. kai emiagaloma" enaua.

make good our gardens; do ye drive away Ialele" he says. He ends. He puts the betel which is a *fasagi* on the pillar. He picks the rest of the betel, and gives them to the men. We eat betel. Baoi says: "all right: go, bring *kai* nuts" says he.

Then the men go and pick *kai* nuts and bring them to the *kalafo*. Then

Mono

So Baoi enategesema. enahatori feli. ena'nkoti kai efati. enaiali. ena'nkoti. enahaio felia. enasisifala enaua "nitu emia ga ena. haisisifali a'nta. so emiaharehareko darami. emiagasugasu Ialele. nihe emiagasugasu au alele emiagasugasu" enaua enasoma. amaang kai. amasoma somanana. leana biloto.

English

Baoi stands up: he lights a fire: he takes four *kai* nuts and cracks them on a stone: he takes (the kernels) and puts them on the fire, and makes a *sisifala* (offering). He says: "O *nitu* (pl.), here is yours: lo! I have made a *sisifala*. Yea, do ye make all right our (vegetable) food; do ye drive away Ialele: do ye drive away snakes: do ye drive away centipedes" he says. He ends. We eat the *kai* nuts; we carry out all to an end. That is all. Its name is *biloto*.

Such is the ceremony at the opening of the ripe *kai* season (*matinale*). The nut must not be eaten before the ceremony.

We see that part of the ceremony is betel-chewing by the men together with the *nitu* (see above); in every day life betel-chewing together is a sign of peace and friendship.

After this there is, we see, the first-fruits offering of the *kai* to the *nitu*.

Baoi told me the betel offering is to Masola, a former Mono chief (perhaps he was feared for his magic powers; he had a knowledge of magic, I was told).

But from the varying statements, it would seem that both offerings are to dead chiefs in general, but not to commoners.

8. *The Kinds of Offerings.*

The various offerings to the dead are classed as follows:

(a) *Sisifala* is the name given to offerings of Food. The kinds of food which may be used are: *pisu*, pig (*boo*), *malei* (opossum), fish (IANA), *toa* (a pudding made from nuts), *habili* (a dish of taro and coconut). In the greater number of cases collected the offering was burnt.

(b) *Fasagi* is the name applied to offerings of betel-nut (*niga*), tobacco, calico.

Perhaps *fasagi* = *fa* + *tagi* = 'bring near'.

9. *The Worshipper and the Worshipped.*

There is no special class of men who make the offerings: Any man may *hasagi* or *sisifala* to dead kinsfolk. But in certain ceremonial offerings (as at the opening of the new *kalafo*, and at the *biloto*, above) it seems to be the chief who properly carries out the ceremony.

The worship treated so far has been of Dead Human Beings — Ghosts; more generally the ghosts of Men, children or grown-up. An analysis of the cases observed showed that the offerings were made to

(I) blood-kinsfolk of the Worshipper (father, mother, brother, nephew, &c.)

or (II) members of his *latu* (totem-clan), and other group-kindred

or (III) the dead child Tiong Tanutanu, a chief's son

or (IV) the Dead in general, but who have not very long been dead

or (V) a kinsman of the chief of a place, by the people of the place

or (VI) to a combination of (I) and (III)

or (VII) the ghosts of dead chiefs in general (in the *biloto*), (IV) and (VII) therefore give us a transition to the worship of *nitu* other than kinsmen.

The attitude towards the Dead is one of submission: they are besought or prayed to.

A man stands especially in close relation to his dead kinsfolk: the peculiar interest of certain ghosts in a living man may be shown by this man calling them 'my ghosts' (*sagu nitu*). Baoi so calls Mukolo and Smelo (see 5b, above).

B. The *sape*. Turtling and Fishing Rites. Communication between the Dead and the Living.

10. In the foregoing examples of worship there has not been found anything of the nature of a Shrine or Abode of the Dead among the Living. The offerings have been made either in no special place, or in some place belonging to the daily life of the Living (the *kalafo*).

But there exists an object called the *sape*, which is in the nature of such a shrine: in every-day life the *sape* denotes the wooden beds which are an essential part of the furniture of every dwelling. In one of the villages there were two Religious *sape*, each in a separate dwelling-house. One of them was a kind of table set on the top of a pole some five feet high planted in the ground by the door of the house (which was the dwelling-house of one Blanketi): on it a piece of European calico was spread. This *sape* belonged to Diing, the dead brother of Kisu and Kipau, the chiefs of this village (Gaumai). Diing died in babyhood. In the same village in the house of one Leveke was a *sape* belonging to 'Ferguson', the dead brother of Kisu and Kipau; he died in the prime of life. It was very much the same in design as the foregoing one.

11. On Diing's *sape* were lying some beads and shell-money. The name *maliluana* was applied to these: which word denotes an offering for success in fishing or hunting for food. The *kekeve* (beads) had lately been given by one Rationi

when about to go turtle-fishing: he would take them back as his own again when he came back: *nununa nitu enasoa* (= "the soul of the beads will be taken by the *nitu*"). It was said: *iaili nitu* (= "he paid the *nitu*"). The shell-money (*kasisi*) on the other hand was there for good, it was given a long time ago: it was *nitu sana* ('the ghost's').

12. The two *sape* in Gaumai are seen to be especially connected with turtling[1] and wild pig-hunting.

Mono	*English*
Onapeko palusu onasisifala Diim sana sapea. Onagagana. Diing enagagana maitoa. Maito onalapu palusu.	If you want turtle you will offer (*sisifala*) at Diing's *sape*. You will go: Diing will go with you: you will kill turtle.

13. The following is a description of one Rationi going on a turtling expedition from Gaumai:

Mono	*English*
Rationi irerega. lale irerega itano pisu. isisifala sana sapea Ferguson. iua „Koe Ferguson, mafa palusu faipeko. lau fanalapu palusu" iua. igagana. Ausalala isoku. ieo. ilapu ga palusu elea (fafung lapu). isisifala male. "Koe Ferguson, palusu fanalapu male", iua male. ilapu ga elea male.	Rationi got ready. When he was ready he made *pisu* and made a *sisifala* at Ferguson's *sape*. He said: "Ho! Ferguson, I want turtle. I shall, then, kill turtle", quoth he. He went: he came to Ausalala.[2] He lay the night. He killed one turtle (the first kill). He made a second *sisifala*: "Ho! Ferguson, I shall kill another turtle", said he again. He killed another one.

14. The *kasisi* (shell-money) lying on Diing's *sape* is taken on turtling expeditions by Blanketi (in whose house is the *sape*), Kisu and Kipau, and put in the canoe's bow.

[1] The sea about Gaumai is a great ground for turtle-fishing.

[2] A small island some way off Gaumai.

Other men going turtling leave a deposit of beads. In these two cases they are said to 'take' (*mera*) the *nitu* Diing.

Ferguson's *sape* is used in the same way as Diing's by men going turtling.

But Diing seems to be held in higher esteem than Ferguson; he has been longer dead: *Diing enafatai Ferguson palusu lapuna* ("Diing will show Ferguson how to catch turtle").

Offerings too may be laid on a *sape* on behalf of a sick person.

Baulu is a name which is applied to certain offerings at a *sape*: in every-day life *baulu* denotes a fine paid to a certain kinsman to atone for an insult suffered by the payer.

The temporary offering at a *sape*, wherein the offerer takes back the offering after some time, is a well-understood and established institution: it is left for the *nunu* (shadow, soul) to be appropriated by the ghost.

15. Any man going turtling may take *kasisi* (shell-money) of his own in the canoe for his 'own' *nitu*: that is, the ghost of some near kinsman (generally).

Tiong enagalo kasisi enamera nitu: that is, "When the man takes the shell-money he takes the *nitu*."

Before the *kasisi* is taken in the canoe it is hung on the pillar supporting the roof of the man's house, and he makes a *sisifala* sacrifice at the foot of the pillar, as follows:

He puts three *pisu* cakes in a fire, saying:

Mono	*English*
Pisu ga ena haihaiota. haireregaata. so hanalauota palusu enalapuma.[1] onahasai enaa palusu. hanalapu.	I have put this *pisu*: I have got ready. Yes, I shall go in my canoe: turtle will be killed and brought home (I shall kill and bring home turtle?). Do thou make that turtle come up on the sand: I shall kill it.

[1] ? *hanalapuma* (= I shall kill: or is *enalapu* passive in meaning?).

16. Turtle-fishing is carried on by the favour of the dead, who control the results. Therefore offerings are made to them by a party going turtling. In especial the men from each village will have a particular ghost who helps them in their turtle-fishing. Faleta men, for example, would offer to Mukolo, the ghost already referred to above (brother of Melo, a leading man in Faleta): Gaumai men would do so to 'Ferguson'. So when the people of a village go on a big fishing expedition, the dead are propitiated.

17. *Communication between dead and living.*

There are two systems of speech-medium between the living and the dead.

(a) *Fagore.* In this method an arrow is held at each end by a man: the *nitu* speaking denotes 'yes' by moving the arrow to and fro in the direction of its length. If the arrow does not move 'no' is denoted.

(b) *Getu* or *Ai.* In this method the *nitu* speaks to the living by making a canoe in which are people rock from side to side. When the canoe rocks 'yes' is shown: if it keeps still 'no' is shown.

In *Fagore* and *Getu* the conversation takes place by some man putting questions, to which the *nitu* answers 'yes' or 'no' as described.

C. The *Tiong Dondoro*

18. In the last paragraph methods are described by which *any* man may converse with the dead.

There exists, or rather existed, also a class of men who had special powers of communication with the world of the Dead.

Such a man is called *tiong dondoro*: *tiong* = 'man': *dondoro* is probably an intensified form of *roro* = 'to see'. So that *tiong dondoro* = Seer. To-day this class of seers has died out.

A man would become a *dondoro* by being attacked by a ghost (who will be of his own totem-clan): the man will go

mad, and then get well again, whereupon he is a *tiong dondoro*.

A *tiong dondoro* can look on ghosts and converse with them: they will speak to him by whistling (*fasoa*), which speech is only understood by the *tiong dondoro*. The *nitu* speaks to ordinary persons, on the other hand, by the *Fagore* or the *Getu*.

A *dondoro* gives some of his hunting booty to the *nitu* who made him one.

The *dondoro* has one *nitu* to whom he stands in a special relation, called *sana nitu* ('his *nitu*'): he may even have more than one such, apparently.

19. In Mono I met an old man (since dead) who used to be in communication with the ghost 'Mackenzie' (son of Manggila, chief of Mono). He had also had the care of a *sape* of 'Mackenzie's'.

Diki, this old man, had lost his power as *dondoro*:

Mono	*English*
ivai iapea dondoro ga Diki. Mackenzie iue. isoma Dikiaang. igagana. ifata. Diki ikanega. iue ga Mackenzie oaua ga iue. nitu abu pepeko saria fanua paitena. kanega abu pepeko saria.	Now-a-days Diki is no longer a *dondoro*: Mackenzie has gone away: he is no longer at Diki's house he has gone: he has gone away: Diki has become old: Mackenzie has gone off: that is why he has gone off: *nitu* do not want infirm men: they do not want an old man.

Two instances were heard of where *dondoro* had been women.

Those who look after the *sape* of *nitu* (see above sections 15—23) and the *dondoro* make up a set of persons who to that limited extent may be said to form a priestly class.

D. Infant Ghosts: a Ghost's House: the *Lopo*

Infant Ghost's.

20. We have had to mention above the names of several ghosts of children who are worshipped — Tiong Tanutanu, Smelo, Diing, Mackenzie. And other cases were heard of: one of such child-ghosts was Kimele, the daughter of Buare, the present chief of Maliai (a large village in Alu). Tiong Tanutanu owing to his special importance must have separate mention.

21. Smelo, one of these child-ghosts, was the child of Melo, a leading man at Faleta, and was still-born: *sasogi* or *sasoguna* is the name for such a misbirth. It was remarked to me that: *nitu ala itiong* (= "It was a *nitu*, and then became a man"): which seems to express the belief that Smelo grew up to manhood in the other world. At Soipa, near Faleta, there is a coconut-tree belonging to Smelo, which became his as follows, according to the statements made: The child Maiki fell sick; he went and stood (*tutulu*) at the foot of this coconut-tree, and Baoi (the child's grandfather) took a piece of calico belonging to the ghost Mukolo (Baoi's sister's son; this was kept in the house of Melo, Mukolo's brother) and to Smelo, and spoke thus:

Mono	*English*
Somanana Smelo. haihataganiniita. enasoma aofo. enatalele ulina. enasale. hasomana aofo ga.	That is all, Smelo: I have done the *hataganini*.[1] The sickness will end: his body will get well: he will live: make the sickness to end.

Any one may eat the coconuts off this tree: the nuts are not holy or forbidden (*olatu*).

[1] That is, probably Baoi waved the calico round Maiki's head, as we saw above done round the *efu* at the opening of the new *kalofo* at Faleta.

If a man is seriously ill nuts are taken off the tree, and *pisu* is made in the *kalofo* (village meeting-house); coconut-oil (*nana*) is taken and the forehead and shoulders of the sick man (or woman) anointed, and then the *pisu* is eaten.

The man who does the anointing, says as he does it:

Mono	*English*
Smelo Mukolo samia naang faiamoamusiita. enasale ăŭ. hasomana aofo ga.	Smelo, Mukolo, I have rubbed on your coconut-oil: he will live: stop the sickness.

Also a man who is not sick may, when *pisu* has been thus made, take the *naang* and anoint himself, saying:

Mono	*Alu*
Smelo Mukolo samia naang faiamoamusu 'nta. ape hanaa-ofo gafa. Ialele emiagasugasu ăŭ.	"Smelo and Mukolo, lo! I have rubbed your coconut-oil on myself: I indeed shall not be sick: do ye drive away Ialele".[1]

Tiong Tanutanu

22. The most important by far of the child-ghosts is *Tiong Tanutanu*: he was the eldest child of the celebrated chief 'Big' Gorai[2], and was born and died in Mono (that is, before Gorai and his father settled over in Alu from Mono after the conquest): his brother 'Johnny' Gorai is the present chief of the village of Aleang in Alu. His *latu* was *baumana*; when alive he was called Kopana. I found Tiong Tanutanu to be held in special regard in Faleta village (Alu); probably this was partly because the old man Baoi lived there, who had been a near friend to 'Big' Gorai. In our first section Tiong Tanutanu's name occurs in prayers; it denotes literally "the man who makes many things".[3]

[1] Ialele are the sick-demons, which will be treated of below.

[2] Often mentioned in Guppy and Ribbe: died about 1890.

[3] The reduplication in *tanutanu* shows plurality or frequency, and the word is the same as *tano* = to make.

In former days Tiong Tanutanu had a *dondoro* called Blesi: his father, 'Big' Gorai, could also see him: another man seeing him would die, as did one Sikini during my stay.

The abiding-place of Tiong-Tanutanu is Koakai, a stretch of land near the sea in the Alu island of Magusaia; this is likewise the general abode of the Alu dead and will be dealt with in our account of the After-Life.

Offerings are made by Maliai people at Koakai to Tiong Tanutanu, just as they are made to Dudueri (a *nitu* to be described below) by Faleta people at Gaumakai.

There seems therefore to be a localised worship of these two *nitu*; though Tiong Tanutanu is also worshipped away from Koakai. He is the LALAAFA (chief) of the *nitu* at Koakai, as is Dudueri of the *nitu* at Gaumakai. He is said to have grown up since death, with which may be compared what was said of Smelo (21, above).

The importance of the Tiong Tanutanu cult is undoubtedly to be set down to the influence of 'Big' Gorai. He is to be noted as showing a decided step beyond the worship of kinsfolk only.

The Nitu's House

23. The *nitu* Tiong Tanutanu held a house in 'Big' Gorai's village, in which also Blesi (the *dondoro*), Baoi (the old Faleta man already mentioned) and others used to live. No women were allowed to sleep in the house, but the wives of the men living there used to come and sweep it.

Here this *nitu* used to make gifts (tobacco, beads, &c.) to those in need of them; Blesi would receive them and hand them to the men: hence the name *tanutanu*.

Now Tiong Tanutanu has no such house: and Blesi is dead.

The Lopo

24. While Blesi was alive Tiong Tanutanu had also a house called a *lopo* at Koakai. Into it neither Blesi nor any

one else went. In it was shell-money, &c, put by his father (Gorai) and grandfather (Kopana). These chiefs ordered it to be built, saying:

Mono	*English*
emiapula sana lopo Tiong Tanutanu. Ialele soa enagasugasu.	Do ye build Tiong Tanutanu a *lopo*: yea, he will drive away Ialele.

The second sentence shows one of the objects of the *lopo* to have been protection against sickness.

Blesi used to make food offerings at the door of the *lopo*. The site of 'Big' Gorai's village was changed several times: and sometimes this *lopo* seems to have been in the village itself.

We are led to believe that the *lopo* is of the same nature as the *sape* described above (sec. 10 &c.) — an abiding-place for a *nitu*; but the *lopo* is a building wholly given up to the *nitu*; and is made only by a chief and only for a *nitu* who is himself of chief rank.

On the site of a former village, Nufu, there is a post still standing which is the remains of a *lopo* built by the chief Buare for the *nitu* Kimele, his dead daughter.[1]

25. Many of the songs and pipe-tunes heard to-day in Alu are said to have been composed by Tiong Tanutanu after his death: several of the men at Faleta told me they had heard him singing and playing. Probably Blesi used to teach the airs purporting to be of Tiong Tanutanu's composition. The composing of music is also attributed to other *nitu* ('Big' Gorai, and 'Mackenzie').

26. We have up to this point dealt with the *nitu* whose human identity is clear and defined. We shall now go on to speak of Ialele, the Sickness-demons; and then come to *nitu* of more general nature and wider attributes, but who have the

[1] Old Baoi pretty certainly identified Tab. 9 in Ribbe 'Zwei Jahre' &c. with this *lopo* of Kimele's.

appearance of being after all Ghosts whose human identity has been almost lost. Also we shall have to speak of certain *nitu* (Sakusaku; Ome) who are like Ialele of non-human origin.

E. Sickness Demons

27. The name IALELE has occurred once or twice in the formulae. It denotes certain *nitu* who bring sickness among the living: OKELU is a less-used name for the same beings: IALELE is generally plural in meaning.

Not all sickness is brought by Ialele: they bring only general or epidemic sickness (or at least in nearly all cases).

Mono	*English*
Ialele fanua tapoina ga dreaaofo. aanana tapoina dreaaofo. talaiva tapoina dreaaofo. Ialele. eleaua tiong enaaofo mona. enapeko aofo ga ulina enaaofo. abu Ialele.	(When it is) Ialele every man is sick, every child is sick, every woman is sick: it is Ialele. One man alone will be sick for no particular reason: if his body wants to be sick, he will be sick. It is not Ialele.

Men may die without being killed by Ialele (*enamate tivona* = he will die of his own accord); as through magic (*leako*), or through want of breath.

The sickness especially brought by Ialele seems to be coughs. But some cases, at least, of individual sickness are put down to *nitu*, and these we may assume to be likewise Ialele, or to be human ghosts who have joined on to them (see next paragraph).

28. Ialele, it may be concluded, are mainly *nitu* of non-human origin (*nitu talu* = *nitu* by birth): but it would seem that a man who dies, can if he be so evilly disposed, become one of the Ialele.

Ialele are spoken of as coming to Mono or Alu from places outside (Bougainville, Choiseul &c.); their coming is signalised by epidemic sickness.

"*Ialele saria hamata apea. bakele palo*" = "Ialele have no abode: they roam about at their will."

peu aba = "they are of the bush".

A dead chief may through jealousy of the living call in Ialele and set them on a place.

29. *Rites against sickness.*

(1) If a man is sick, a man or woman takes a betel-nut and waves it round the sick man's head, saying:

Mono	*English*
hasagi ga ena. emiafata nitu. samia niga. haihasagina 'nta. emiahata. enasale. Nitu lauma tia. emiahahata. enarekoreko.	Here is a *hasagi*: do ye *nitu* go away: it is your betel: lo! I have done a *hasagi*: do ye go off: he will get well: ye *nitu* come here: do ye drive (the others?) away: he will be well.

As *lauma tia* &c. is said he (or she) throws the *niga* (betel), and *gagana tia*[1] is said: the man gets well. Here two sets of *nitu* seem to be addressed; the bad ones are bidden to go away, while others are called on to drive them off.

(2) An especially frequent rite is the putting some object in the doorway of a house to ward off or make depart sickness. This object is nearly always a betel-nut.

Nitu eriaroroi erialefe = "The *nitu* (pl.) will see it, and go away."

Nitu paitena bau enaroroi ga tiong. Bau enamate amaua. amaotong niga = "The evil *nitu* must not look at the man: he must not die, we say: we hang up a betel-nut there."

The thoughts of a man as he hangs up the *niga* are as follows:

Mono	*English*
Bau lama erialolofi ga numa. Soa lama drearoroi ga niga dreafata ga nitu paitena.	They shall not come into the house: yea when they see the *niga* the evil *nitu* will depart.

[1] *Gagana tia* = goodbye, said to a person who goes away.

These statements show that the *niga* hung up is essentially an offering, not to the evil *nitu*, but to good ones for the driving away of the said evil ones.

(3) The foregoing are cases of individual, not epidemic sickness: examples of this latter will now be given.

Part of a ceremony was observed at the village of Faleta carried out to give health to the place, there being a good deal of sickness about.

All the women and children were collected in a group outside a house out of which Baoi[1] brought a piece of trade-calico, and walked round the group waving it, and saying:

Mono	*English*
Somanana Tiong Tanutanu Smelo Mukolo. Ialele emiagasugasu. patu ape hanakapasa. moi ape hanakoputu. fasomana aofo.	That is enough, Tiong Tanutanu, Smelo, Mukolo[2]: do ye drive away Ialele: I shall not pick up stones[3]: I shall not cut firewood[4]: end the sickness.

This ceremony is called *fataganini*, a term already seen used when objects were waved round a pile of pan-pipes at the opening of the *Kalofo*: the piece of calico is called *loeloe* (= leaves).

This particular piece of calico belonged to the ghosts Smelo and Mukolo, being kept for them by Melo (a leading man in Faleta).

Baoi likewise did the *fataganini* to all the men of Faleta.

In the old days shell-money was used, not calico, but the name *loeloe* was not applied to it.

(4) One night there was a great uproar in Faleta. Conch-shells were blown, tins beaten, people shouted, and banged the houses: and so on.

[1] The leading old man and chief of Faleta.

[2] These *nitu* have already been identified as ghosts of the dead.

[3] For the purpose of sinking dead bodies in the sea.

[4] For the burning of dead bodies.

This was to drive away IALELE who were making people ill with an epidemic of colds.

Baoi had been ordered to do this by 'his *nitu*', Smelo and Mukolo; who spoke to him by the *hagore* (see above).

Next day *niga* also was hung up with the same object with which we have already seen it used in this section.

(5) In the village of Gaumai a tree-trunk about 35ft high had been set up, with a little white calico on the top. This is a *GASUGASU* (driver-away). Its purpose is to keep sickness away from the village: *fanua tapoina irihaio* ("The people put it up all together").

Mono	*English*
"bau taraaofo, bau taramamate sara boi tapoina. ăŭ tarahategese. Soa enarekoreko ga ulira" reua. Gai refategese. Oauaang. isoma.	"Let us not fall sick: let us not die every day: let us put up a pole: yea, our bodies will be well", said they. So they put it up. That is how it is. That is all.

It was done at the orders of the *nitu Diing* (see above).

Mono	*English*
Diing sana au. Diing ga iareai. irifategese ăŭ. fanua tapoina Gaumai amisausau. Diing iareai kiniua "maang ăŭ mafa sagu ăŭ emiafategese. Soa emiarekoreko" iua.	It is Diing's tree. Diing spoke: they set it up. All we Gaumai men assembled. Diing spoke in the canoe[1] "Ye, do ye set up a tree for my own: yea, you will be well" he said.

"When the *nitu* see it, they go away."

(*Nitu drearoroi dreafata*). The *nitu* aimed at are of the bush (*peu aba*). The pole belongs to all the Gaumai men, just as a betel-nut hung over the door of a house belongs to, or is on behalf of, one man only.

30. We have now dealt with *nitu* who are the ghosts of identified human beings: and with the sickness *nitu* who are mainly of non-human origin.

[1] This is by means of the GETU or AI (see above).

We now go on to *nitu* who are not at first seen to be of human origin, for their identity in this life has been lost. But we shall have reason to conclude that they are really the ghosts of once-living human beings. There are three of these, Dudueri, Soi, Bego Tanutanu. Owing to their human identity being so far obscured, these *nitu* become beings to whom the term 'god' is almost applicable. Finally we shall have to deal with certain less important *nitu* of non-human origin.

F. Dudueri

31. About half a mile along the shore west of Faleta village in Alu is a stretch of land called GAUMAKAI, closely connected with a *nitu* called DUDUERI.

Where the vegetation ends on the sand is a small tree: this is Dudueri's tree. Just by this is a big fallen tree which used to belong to him: when it fell the former was given to him. There is another great fallen tree farther west along the shore, which belonged to Dudueri before he had these two latter. A coconut tree was pointed out to me which would be Dudueri's when the present one fell (owing to the waves undermining its roots).

Of Dudueri there is a legend as follows:

Mono[1]	*English*
Au sana iua "emiagagana fanua tapoina: emiaelima aia, emiagaloama" iua Dudueri. iua. irigagana. irifose kiniua. iriala Magusaiai. iriala irieli au leana fasala.	Once upon a time he said: "All you men go and dig up an *aia*, and bring it here", quoth Dudueri. He spoke. They went, and paddled in their canoe, and crossed over to Magusaiai. They crossed over; they dug up a tree of the kind called *fasala*.

[1] The text will be fully treated philologically elsewhere.

irieli. irifagafuli. iripipisi. irigaloama lama irifasafili kenoa. iriena ga kiniu. renuasi.

irifosema. irifosema. eang Dudueri darami tapoina ihamako. "Soa lama dreaaang fanua. Sagu beampeu irigaloma. ăŭ andreagaloama lama reaaang darami" iua ga Dudueri. iua. fanua irifosema. irisoku Piogai. igumo kiniu. dehautupi iutupu sana ăŭ. ikafuru ga Dudueri irisoku fanua famataang. kiniu itataposa. "iafaua ga sagu ăŭ amfautupi? haipaiteang. sagu au iutupu. haikahuruuta" iua ga Dudueri. iua. i'nkoti ga darami. itaupong. isuala. isale aloaga. isale. ea tiong Dudueri igagana kenoa. iau kenoa. Piogai iau.

iua. isoma.

Somanana.

They dug: they finished digging: they tied it to carry on their shoulders, and carried it. Then they brought it down to the sea. They lifted their canoe, and launched it: they put it in the canoe, and paddled back. They paddled back. Dudueri had a lot of food cooked: "Yes, then the men shall eat; they have brought me the thing I wanted; those who bring the tree shall have food afterwards", quoth Dudueri. He said. The men paddled home. They came to Piogai; the canoe capsized; they sank it, and his tree sank. Dudueri was wrath. The men got home; but the canoe was broken up. "Why have you sunk my tree? I am angry with you. My tree has sunk. I am angry", said Dudueri. He said. He took hold of the food, and upset it. The ALOAGA grew up of itself, and kept alive; it kept alive. The man Dudueri went into the sea; he stayed in the sea; he stayed at Piogai. It has been said.

It is ended.

It is the end.

Such is the tale of Dudueri.[1] We shall now deal with it in its religious aspect. The tale has every appearance of referring to a once actually existing person. Dudueri is seen to have been a chief, both from the way in which he orders his men, and from his having an *aia*.[2] He undoubtedly belonged to the Old Alu people, that is the people who owned Alu till they were driven out or killed by invaders from Mono some 50 years ago. They spoke a tongue which is hardly to be distinguished from Mono speech, and their culture was probably almost if not quite identical with that of Mono. The cult of Dudueri has been quite taken over by the Mono settlers; and may be assumed to have been well known to them before the conquest, so that it fits at once into their system, and may be treated as a cult of this Mono people.

Dudueri's village (*hamata*) was Gaumakai, the name to-day of the tract of land on which is his tree.

Magusaiai, to which in the tale the men crossed, is the name of a smaller island close to Alu.

Piogai is the name of a passage through the fringing-reef in front of Faleta. The Haiaruai river flows out here and keeps open a small bay, into which is a passage from the open sea: this passage runs so that a boat or canoe has to go broadside to the wind when it is in the South-East, and at such times it is often impossible to come in even in a whaleboat.

On the stretch of land called Gaumakai there are growing several *aloaga* plants.[3] This *aloaga* is Dudueri's; it is that which he upset in his anger. A man may take one plant from here and plant it in his garden and then eat

[1] This text is by the native BAOI.

[2] The *aia* is part of a ceremony connected with the chiefship, which we cannot here go into. The *aia* was a tree planted in the ground with the roots uppermost.

[3] A creeping-plant with a root like a very excellent potato: in Simbo ('Eddystone Island') it is called PANAKAI.

it.[1] This *aloaga* is "forbidden (sacred) but not highly so" (*olatu atuaiina apea olatu kanegana*). It is not the original or first *aloaga*; this was made by *Bego Tanutanu* (see further on, below)

Dudueri is a *lalaafa kanegana* (great chief): his *latu* is *hanapara*; his totem (*tuana*) is the *tigeno* (see above).

32. Offerings and prayers are made to the *nitu* Dudueri; and are of the same kind as those we have seen to be made to the Ghosts of Identified human beings. Examples:

(a) In case of general sickness in Faleta or Bakai[2] a *hasagi* is made at Dudueri's tree:

A *niga* (betel-nut) is put at the foot of the tree and the following is said:

Mono	*English*
niga ga ena Dudueri. aofo apea. onagasugasu. sagu hamata enarekoreko. Ialele enaapeai enahata.[3]	Here is *niga*, Dudueri: let there be no sickness: do thou drive it (or them) away: my village will be well: Ialele[4] will not be there: he will go away.

The *niga* may be put by any man, but he must be an inhabitant of Faleta or Bakai.

(b) An offering of *niga* or *baro* (calico) may be put on the tree by a sick man, saying:

Mono	*English*
niga (baro) ga ena. aofo onahati. hanasale.	Here is *niga* (calico): do thou drive the sickness away: I shall get well.

or:

sang baro ga ena Dudueri. onagasugasu ăŭ Ialele.	Here is calico for thee Dudueri: do thou drive away Ialele.

[1] The reason for transplanting seems to be that the root may grow bigger. At Gaumakai the root is said to be small.

[2] A hamlet practically forming part of Faleta village.

[3] Note Ialele is used in singular. [4] See above.

(c) If there is bad weather, *niga* is put at the foot of Dudueri's tree, and the offerer says:

Mono	*English*
niga ga ena Dudueri. abu onahati. enarekoreko. ate enasuaiami laiti.	Here is *niga* Dudueri: do thou drive away the bad weather: it will be good; the rain will not pour down on us.[1]

We see therefore that the worship of Dudueri is of the same kind as the worship of the Identified Ghosts.

33. There is a special connection between Dudueri and Bakai and Faleta: only the people of these places make offerings at his tree. Dudueri therefore is a localized god, having a care for the people of these places. That to some extent each Alu village has such a special *nitu* or god seems likely.

At Aleang[2] such a part is played for the people of Aleang by the ghost Kopana (brother of the present chief): the analogous tree is one which was planted by the chief, Kopana's brother, on the place where the latter's body was burnt.

In dealing with Tiong Tanutanu (see above) we saw he has a cult at his abode, KOAKAI: this is practised here by the Maliai[3] people only.

The people of Fosiai (an Alu village) seem to have a *nitu* place like Gaumakai at Sanai, the site of the village where the great chief 'Big' Gorai (father of Tiong Tanutanu) died; the ghost of 'Big' Gorai, being there worshipped in the same way by Fosiai men.

We see therefore that the localized cult of Dudueri is probably one of several such cases: only that in the case of Identified Ghosts (such as Tiong Tanutanu, Kopana) the cult has not become wholly local as in the case of Dudueri: and we have again a reason for holding Dudueri to be a true

[1] Bad weather in the Solomon Islands will nearly always mean excessive rain.

[2] An Alu village west of Faleta. [3] A big Alu village.

Ghost whose actual identity has been overlaid by the passage of time.

I was told, too, that at Gaumakai are many *nitu*; just as there are at Koakai; and Dudueri is the chief of the dead at Gaumakai, just as Tiong Tanutanu was seen to be the chief of the dead at Koakai.

Koakai is the present abode of the Alu dead, and is held in awe: Gaumakai is no longer held in awe, but is evidently a place which was once of the same nature as Koakai: we may presume it was an abode of the general dead of the Old Alu people, and has now lost its sacredness.

In Dudueri we seem to have, therefore, a ghost who has lost his human identity, and is of an unknown age: his worship is one step further in generality than the worship of Tiong Tanutanu, who although identified, is worshipped by others besides his living kinsfolk.

There is however in no case any system of regular worship by a special class of men.

We shall now come to *nitu* with generalized attributes, but who will appear on a closer examination to be true ghosts of very ancient origin. They may however be strictly called 'gods'.

(To be continued.)

Das ägyptische Pantheon

Von Günther Roeder in Breslau

Mit dem Zusammenbruch der antiken Kultur sind alle direkten Nachrichten über das alte Ägypten untergegangen; keine unmittelbar vererbte Tradition leitete die Vorstellungen der Ägypter und ihre Kenntnis von der Kultur ihrer Vorfahren nach Europa in die neuere Zeit hinüber. Unsere historischen Wissenschaften haben sich die Tatsachen sowie den Standpunkt zu ihrer Beurteilung durch gelehrte Studien aus der ihnen dargebotenen Literatur herausholen müssen; so kam es, daß die Quellen bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts ausschließlich das Alte Testament, die klassischen Schriftsteller und die Kirchenväter, ferner eine kleine Zahl von meist späten Altertümern waren.

Erst nach der Entzifferung der Hieroglyphen wurden ganz allmählich die ägyptischen Quellen erschlossen; Reisen und Ausgrabungen im Lande brachten die Fülle von öffentlichen und privaten, profanen und sakralen Altertümern, die uns die Entwicklung des Volkes von einem primitiven Barbarenzustand durch eine raffinierte Kultur bis zur Auflösung erkennen lassen und von dem Leben und Denken des Einzelnen in diesem Gang der Ereignisse ein Bild von seltener Lebendigkeit geben.

A. Geschichte der Auffassung des Pantheons.[1]

Der angedeutete Betrieb der Ägyptologie hat es für die ägyptische Religion zur Folge gehabt, daß man diese im

[1] Der ganze Abschnitt will nicht erschöpfen, sondern nur durch Beispiele die Zeitströmungen und Persönlichkeiten charakterisieren. Die gesamte Literatur ist in den bekannten Bibliographien verzeichnet: bis

Laufe der Jahrhunderte je nach dem Sinne der Zeit verschieden aufgefaßt hat. Die Humanisten und Philologen der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, die beide in der klassischen Tradition fußten, glaubten an die Identität der ägyptischen und griechischen Götter. Vergleicher, die von der indischen oder der chinesischen Religion herkamen, scheuten sich nicht, uralte Beziehungen zwischen diesen Völkern und den Ägyptern anzunehmen, obwohl die Kulturkreise sich niemals berührt haben. Klassische Philologen leiteten die poetischen Kosmogonien der griechischen Naturphilosophen mit allen Details aus ägyptischen Tempeln her, indem sie die vorhandenen Ähnlichkeiten ausspannen. Wollte man mythisch und spekulativ angelegten Forschern glauben, so ist die ägyptische Religion eine Häufung von Symbolen und bis ins Feinste durchdachten Systemen; hier von kosmischen Prinzipien, dort von Spielereien mit Zahlen, dort von abstrakten Begriffen, dort von astrologischen Kombinationen. Anthropologen endlich springen mit den ägyptischen Vorstellungen um, als gäbe es in ihnen nur Fetische, Geisterspuk und Aberglauben.

I. Humanismus und Aufklärung.

Nachdem im 15. Jahrhundert Reisende wiederholt in Ägypten, auch in den oberägyptischen Tempeln und Gräbern, gewesen waren, begann man sich nach 1500 in Verbindung mit den hebräischen und arabischen Studien auch mit ägyptischen Altertümern und der koptischen Sprache zu beschäftigen.

Für Becanus[1] ist „hieroglyphisch“ zwar das hebräische Alphabet; aber in der Einleitung ist auch von Pyramiden und ägyptischen Göttern die Rede. Bei den gelehrten Antiquaren

1857 bez. 1861 bei Jolowicz; für 1876—83 bei Friederici, seit 1887 bei Scherman. Die Vorgänger von Champollion sind zeitlich geordnet von H. Gauthier in Bull. Inst. franç. Caire 5 (1906) 16. Jahresberichte in der Revue d'histoire des religions und in diesem Archiv.

[1] Joannes Goropius Becanus, Hieroglyphica. Antwerpen 1580.

des 17. Jahrhunderts[1] trat die 1527 von dem Kardinal Bembo gekaufte Tabula Bembina (*Mensa Isiaca*) und ihre religiösen Darstellungen in den Mittelpunkt der ägyptischen Forschungen; der „Isistisch" (jetzt im Museum von Turin) ist freilich eine spätrömische Entstellung des ägyptischen Stiles, wie wir sie uns kaum in einer Ausstattung der „Zauberflöte" bieten lassen würden.

Der Jesuit Athanasius Kircher suchte als erster das Rätsel der Hieroglyphen zu lösen; seine Lesungen[2] können nur Heiterkeit erregen, und seine mythologischen Spekulationen[3] haben schon die folgenden Generationen nicht mehr ernst genommen. De Montfaucon,[4] ein Benediktiner, hat die Kenntnisse der humanistischen Schule in einem gewaltigen Werke zusammengefaßt, auf welchem auch Winkelmann fußt; des grenzenlosen Wirrwarrs der ägyptischen Göttergestalten konnte freilich auch dieser kritische Geist nicht Herr werden, die Quellen waren zu spärlich und unbrauchbar.

Im Anschluß an die Auffassungen der vorangegangenen Jahrhunderte suchte die Aufklärung des 18. Jahrhunderts Systeme der ägyptischen Religion aufzustellen, indem sie die Göttergestalten in philosophierender Spekulation umdeutete zu kosmischen Mächten oder moralischen Prinzipien. Das komplizierte System der philosophischen Theologie von Paul Ernst Jablonski[5] enthält so gut wie nichts Richtiges; aber seine Monographien der Götter mit gewissenhafter Verzeichnung der klassischen Belege benützen wir heute noch dankbar. Den Tierkult, der in der antiken Literatur ein oft behandeltes Problem ist, suchte Joh. Heinrich Schumacher[6] aus ihr und

[1] Joh. Pierii Valeriani Hieroglyphica, Venezia 1604. — Lorenzo Pignoria, Vetustissimae tabulae (Venezia 1605); 3. Ausg. als *Mensa Isiaca*, Amsterdam 1669; Characteres Aegyptii, Frankfurt 1608.

[2] Obeliscus Pamphilius. Rom 1650.

[3] Oedipus Aegyptiacus, Rom 1652; Sphinx mystagoga, Amsterd. 1676.

[4] Bernard de Montfaucon, L'Antiquité, Paris 1722, Supplément 1757.

[5] Pantheon Aegyptiorum, Frankfurt a. M. 1750.

[6] De cultu animalium inter Aegyptios et Judaeos commentatio. Brunsvig. 1773.

dem alten Testament[1] zu erklären durch die Seelenwanderung, den Tierkreis, die Nützlichkeit der Haustiere, das Auftreten der Tiere bei Festen usw. Kaum verständlich ist uns heute, daß die phantasiereichen Annahmen Plessing's[2] von einer priesterlichen Theologie, die sich von Ägypten aus über den ganzen Orient und Griechenland verbreitet hatte, einen so weitgehenden Einfluß haben konnten; Plessing ist derselbe Mann, den Goethe einmal auf rechte Bahnen zu bringen sich vergeblich bemühte. Er wie auch Herder,[3] so klagt ein Zeitgenosse, stehen nur leider zu oft in Widerspruch mit den Quellen, wenn auch Herders überlegener Geist und seine dichterische Darstellungskunst ein Gemälde von anschaulicher Lebendigkeit entwarf. Schellings[4] Spekulationen sind eine abstrakte Begriffsphilosophie, welcher der historische Boden völlig mangelt. Von den Historikern und Denkern dieser Generationen sind die ägyptischen Götter auch zu unseren großen Dichtern gewandert und ihre poetischen Auffassungen, durch die Phantasie der mystischen Romantiker ausgestaltet, wirken bis heute fort.

Eine besondere Gruppe der philosophischen Mythologen verlor sich in der Kosmologie. Einer der bösesten Systematiker dieser Richtung ist Gatterer[5], der in den 8 Göttern der ersten Klasse die sieben Planeten (Wochentage) und den Sternenhimmel erkennt, in den zwölf Göttern der zweiten Klasse die Zeichen des Tierkreises (Monate), während er mit der dritten Klasse nichts Rechtes anfangen zu können zum Glück selbst eingesteht. Der Literarhistoriker Friedr. Creu-

[1] Er betonte z. B. die Ableitung des goldenen Kalbes von ägyptischen Kultbildern.

[2] Memnonium, Leipzig 1787. Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Altertums. Leipzig 1788—90.

[3] Älteste Urkunde des Menschengeschlechts (1774) S. 195—328.

[4] Philosophie der Mythologie (bearbeitet 1828—45) S. 364—430.

[5] De Theogonia Aegyptiorum (Gött. Ges. Wiss., Bd 7). Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange, Göttingen 1785.

zer[1] erkennt in Isis die Weltmaterie, in Hathor das Schweigen und die Nacht und macht aus den Göttern nach Bedürfnis Sternbilder. Der letzte Ausläufer dieser unheilvollen Schule ist Gustav Seyffarth,[2] der sich auch durch seine mißlungene „Entzifferung" der Hieroglyphen seinen Ruf verdorben hat; er sucht in hieroglyphischen Inschriften Sternlisten und macht aus der Mythologie eine Astrologie mittelalterlichen Stiles.

Archäologisch geschulte Männer dieses philologischen Zeitalters haben uns Sammlungen hinterlassen, aus denen wir auch heute lernen: Georg Zoëga[3], ein Däne, erschloß die ägyptischen Münzen römischer Zeit, deren Typenschatz bis jetzt noch kaum ausgenützt wird; seinen mythologischen Deutungen werden wir freilich nicht mehr folgen. Der Kunsthistoriker A. Hirt[4] gab im Anschluß an die ersten bekannt gewordenen ägyptischen Reliefs ausgezeichnete Monographien der Götter; leider muß auch er wenigstens im Anhang ein sinnvolles Pantheon von kosmogonischen Mächten und moralischen Prinzipien konstruieren.

II. Die vergleichende Schule des 18. Jahrhunderts.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde der Altertumsforschung ein neuer Standpunkt an die Hand gegeben; besonders in Frankreich und England, die eine lebendigere Tradition für internationale Interessen hatten, war die humanistische Betrachtung erweitert durch die vergleichende Ethnologie. Für die ägyptische Religion wies Charles de Brosses[5] die neuen Bahnen, der eine kühne Vergleichung der ägyp-

[1] Symbolik und Mythologie der alten Völker, 2. Ausg. 1, 240—532. Leipzig-Darmstadt 1819.

[2] Zahlreiche Schriften, z. B. Systema astronomiae aegyptiacae. Lpzg 1833.

[3] Numi Aegyptii Imperatorii in Museo Borgiano, Romae 1787. Deutscher Auszug von Tychsen in: Bibliothek der alten Literatur und Kunst, 7. Stück (Göttingen 1790) 1—78.

[4] Über die Bildungen der ägypt. Gottheiten (Berl. Akad. Wiss. 1821).

[5] Du culte des dieux fétiches, 1760 (anonym, ohne Ort).

tischen mit der Religion der afrikanischen Negervölker mit den Worten einleitete: *L'Assemblage confus de l'ancienne Mythologie n'a été pour les modernes qu'un chaos indéchiffrable*; er war der Erste, der der ägyptischen Verehrung von Tieren, Bäumen, Steinen und dem Nil den afrikanischen Fetischismus an die Seite setzte. Der Göttinger Philosoph Christoph Meiners[1] belegte diese Auffassung mit umfassender Literaturkenntnis. Er schrieb im Laufe von 30 Jahren drei vergleichende Religionsgeschichten[2], die in vorbildlicher Weise das gesamte Wissen der Zeit zusammenfassen, mit weitblickender Kritik sowohl den literarischen Quellen gegenüber wie dem ethnologischen Material aus allen Ländern und Zeiten.

Geistvolle Männer waren unter Meiners' Nachfolgern. T. C. Tychsen[3], der die Umbildung der ägyptischen Bilderschrift zur Buchstabenschrift erkannte, ohne Hieroglyphen gesehen zu haben, skizzierte eine Entwicklung der ägyptischen Religion mit anfänglichem Polytheismus und allmählichem Erstarken der Lokalgötter, die im wesentlichen richtig ist. An den Zusammenstellungen von P. J. S. Vogel[4], dem Rector der Sebaldus-Schule in Nürnberg, erkennt man, wie wertvoll die vergleichende Methode für die Beurteilung der Quellen geworden war; erstaunt sieht man mit modern anmutendem Rationalismus die primitiven Verehrungsformen afrikanischer Barbaren kombiniert mit den differenzierten Vorstellungen des Kulturvolkes, das in der griechischen Überlieferung geschildert wird. Nach Systemen suchte ein Teil dieser Vergleicher

[1] Über den Thierdienst der Egyptier (vermischte philosoph. Schriften 1, Leipzig 1775, 192—250).

[2] Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier, Göttingen 1775. Grundriß der Geschichte aller Religionen, 2. Aufl., Lemgo 1787. Allgemeine historische Geschichte der Religionen, Hannover 1806—07.

[3] In: Bibliothek der alten Literatur und Kunst, 7. Stück (Göttingen 1790) 1—10.

[4] Versuch über die Religion der alten Ägypter und Griechen. Nürnberg 1793.

überhaupt nicht mehr. Andere, die den schönen Gedanken doch nicht vollständig aufgeben wollten, sonderten von den Erzeugnissen einer frei schaffenden Volksreligion eine priesterliche geheime Theologie ab, aus deren philosophischen Spekulationen sie systematische Luftschlösser bauten.

Ein typisches Beispiel dafür, wie bei einigen dieser Forscher nüchterne Quellensammlung neben phantastischer Kombination stehen kann, ist der englische Arzt James Cowles Prichard[1], dessen Göttermonographien ausgezeichnet sind; leider sind er und die Brüder Schlegel, durch die Prichard in Deutschland eingeführt wurde, sowie einige andere[2] die Väter der Theorie von der Verwandtschaft ägyptischer und indischer Götter.

III. Die Aegyptologie des 19. Jahrhunderts.

Nach den Arbeiten des 18. Jahrhunderts war mit dem vorhandenen Material kaum noch weiter zu kommen; nun setzte die Erschließung Ägyptens durch Napoleon, die Entzifferung der Hieroglyphen durch Champollion und damit die ganz allmähliche Öffnung des mehr und mehr anschwellenden Stromes der national-ägyptischen Literatur der älteren Zeiten ein. Merkwürdigerweise lehnte die junge Ägyptologie sich nur selten an ihre älteren Schwestern an; kannte man die benachbarten Wissenschaften nicht oder wollte man sich nicht von ihnen beeinflussen lassen — jedenfalls sehen wir, daß der universalgeschichtliche Standpunkt, den sich die kritische vergleichende Schule des 18. Jahrhunderts mühsam erkämpft hatte, für die ägyptische Religion kaum ausgenützt wird und ein großer Teil der wertvollen Erkenntnisse verloren geht.

[1] An analysis of egyptian mythology, London 1819. Darstellung der ägyptischen Mythologie übers. Haymann, Bonn 1837 (Vorrede von A. W. v. Schlegel).

[2] In England: William Jones; in Deutschland: Fr. Creuzer, P. v. Bohlen, Othmar Frank.

Frankreich. Der Blick des genialen Entzifferers der Hieroglyphen[1] wandte sich naturgemäß auch der Religion zu, die ja durch Jahrhunderte den Kernpunkt des Interesses für das alte Ägypten gebildet hatte; er beschränkt sich auf einige Göttermonographien, versperrt sich aber oft den Weg durch das Bestreben, in den ägyptischen Bildern und Darstellungen wiederfinden zu wollen, was die Griechen aus viel späterer Zeit berichten. Bei seinen Nachfolgern zeigt sich, daß in Frankreich die Tendenz der Vergleichung fortlebte. Nachdem Fr. Chabas[2] hieratische und Emman. de Rougé[3] hieroglyphische Texte gebracht hatten, schossen mit Paul Pierret[4] und Eug. Lefébure[5] und Eug. Grébaut[6] die mythologischen Kombinationen empor; fast alle haben immer wieder den Monotheismus in die unklaren Texte hineingeheimnißt. Unter den Darstellungen aus zweiter Hand erfreut die Skizze des Archäologen Georges Perrot[7] durch den Anschluß an die vergleichende Schule des 18. Jahrhunderts und die neue Behandlung des katholischen Theologen V. Ermoni[8] durch ihre kühle systematische Schärfe. Auf selbständiger Quellenkenntnis beruht die knappe sachliche Zusammenfassung von Jean Capart[9], während Phil. Virey[10] stark an alten Vorurteilen hängt.

[1] Jean-François Champollion le Jeune, Le Panthéon égyptien. Paris 1823.

[2] Le Calendrier des jours fastes et néfastes. Chalon-Paris, ohne Jahr (vor 1856).

[3] Angeblich in: Annales de la Philosophie chrétienne 20 (1846—47) — mir nicht erreichbar geworden.

[4] Dictionnaire d'archéologie égyptienne, Paris 1875. Petit manuel de mythologie, Paris 1878. Le panthéon égyptien, Paris 1881.

[5] Le Mythe Osirien, Paris 1874—75, und zahlreiche Aufsätze.

[6] Des deux yeux du disque solaire, in Rec. de travaux égypt. assyr. 1 (1870) 72. 112.

[7] Gesch. der Kunst im Altertume, I. Ägypten, übers. Pietschmann (Leipzig 1884) 44—70.

[8] La religion de l'Egypte ancienne. Paris 1909.

[9] In Revue du clergé français 64 (1910) 257—92.

[10] La religion de l'ancienne Égypte, Paris 1910.

Den ersten wesentlichen Fortschritt, und zwar einerseits durch kritische Vergleichung, andererseits durch besseres Verständnis der Texte, machte Gaston Maspero[1], an dessen Studien die meisten Arbeiten in Frankreich und dem Auslande noch heute anknüpfen. Leider hat er sich begnügt, die großen Züge der Entwicklung in Essays anzudeuten, ohne Belege für die Sachlage im einzelnen zu geben; die Fachwissenschaft hat vergeblich auf die Begründung und den Ausbau seiner Theorien gewartet, und die Fernstehenden haben sich durch die glänzende Form gern über das Mangeln der Fundamente hinwegtäuschen lassen. Masperos Verdienst ist die Betonung des ursprünglich primitiven und polytheistischen Charakters der ägyptischen Religion und die Verfolgung der Lokalkulte, deren eigenartiges Wesen er an mehreren Beispielen schilderte. Im einzelnen haben sich aber viele der herangezogenen Belege als verfehlt herausgestellt.

England. In England unternahm Sir Gardner Wilkinson[2] es zum erstenmal nach dem Bekanntwerden der Inschriften, das ägyptische Leben im Zusammenhang darzustellen; seine sachlichen Zusammenstellungen, die an Prichard erinnern, sind auch für die Religion heute noch wertvoll. Die Sammlungen von E. A. Wallis Budge[3] gehen nur in bezug auf das Material über sie hinaus. Inzwischen hatte man sich aber auch in England auf die vergleichende Schule besonnen. Bei dem Ägyptologen P. Le Page Renouf[4] brachte sie freilich unter dem Einfluß von Max Müller ein Suchen nach dem Monotheismus oder Henotheismus hervor, das ihn vieles

[1] Aufsätze aus 1880—93, gesammelt in: Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes I — II (Paris 1893). Histoire ancienne I (Paris 1895).

[2] Manners and Customs of the ancient Egyptians, London 1837. Second series, 1841.

[3] The Gods of the Egyptians, London 1904.

[4] Lectures on the origin and growth of religion, London 1880. Deutsche Übers., Leipzig 1882.

falsch deuten ließ. Neuerdings untersucht Alan H. Gardiner[1] die Magie im Anschluß an den Standpunkt der vergleichenden Ethnologie. Nebenher gehen eine Fülle von Heranziehungen des ägyptischen Pantheons zu religionsgeschichtlichen Studien; aber fast alle diese Bearbeitungen sind für dasselbe wenig fruchtbar wegen der mangelnden Quellenkenntnis.

Deutschland. Philosophische Schule. In Deutschland scheint man während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vergessen zu haben, daß es jemals eine wissenschaftliche Behandlung der ägyptischen Religion gegeben hatte. Auch nachdem Seyffarth (s. o.) und sein Schüler Uhlemann verschwunden waren, konnte Aug. Gladisch[2] noch unter dem Beifall zweier Ägyptologen die Lehren des Empedokles Punkt für Punkt in Abhängigkeit zu den ägyptischen setzen.

Unter den aus zweiter Hand schöpfenden Darstellungen sind die Monographien in der systematischen Mythologie von Konrad Schwenck[3] nicht übel; Eduard Röth[4] kommt jedoch mit der Deutung der ägyptischen Götter als philosophischer Prinzipien auf abenteuerliche Spekulationen hinaus. Die weltgeschichtliche Betrachtung von Chr. Carl Josias von Bunsen[5] mußte an dem Mangel an Material scheitern; von der philosophischen Auffassung der Mythen und Götter hat er sich nicht unabhängig gemacht. Arnold Ruge[6] spottet darüber, daß jeder Erklärer in der ägyptischen Religion seine eigene gefunden habe, die Engländer sogar die von Oxford; die

[1] Notes on egyptian magic, in Transact. 3. internat. Congress Hist. Relig. (Oxford 1908) 208—10.

[2] Empedokles und die Ägypter, Leipzig 1858 (Nachwort von Brugsch und Passalacqua).

[3] Die Mythologie der Ägypter. Frankfurt a. M. 1846.

[4] Geschichte unserer abendländischen Philosophie. I. Die Ägyptische und Zoroastrische Glaubenslehre als die ältesten Quellen unserer spekulativen Ideen. Mannheim 1846.

[5] Ein Blick in die ägyptischen Mysterien, in: Blätter für die literar. Unterhaltung (Leipzig, 12. März 1857).

[6] Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte. Gotha 1845—57.

Deutschen rühmt er als objektiv, leistet sich dann aber eine kosmologisch-philosophische Deutung des Pantheons, die der Hegelschen Theorie von der „Religion des Rätsels" alle Ehre macht.

Die Gruppe von Mythologen, die sich noch durchgehend an die griechische Auffassung der ägyptischen Götter anschließen, erfuhr eine unheilvolle Verstärkung durch den ersten Deutschen, der ägyptische Texte in großem Maßstabe verbreitete, freilich in tendenziös zurechtgemachten Übersetzungen: Heinrich Brugsch[1], der sich Plutarchs mystischen Deutungen anschloß. Das Pantheon gliedert sich ihm nur in einige wenige umfassende vielseitige Göttergestalten, die sich an verschiedenen Orten in besonderen Formen offenbaren; so sind die Einzelgötter nichts als abgeleitete Erscheinungen der Hauptgötter. Der Einfluß der unhistorischen Auffassung von Brugsch ist bis heute bedeutend, besonders weil die große Zahl der eingestreuten Übersetzungen den Schein der Zuverlässigkeit erweckt, und mancher Spätere ist in seinen Bahnen weitergegangen, z. B. sein Freund Hermann Gruson.[2] Victor von Strauß und Torney[3] kehrte zu längst überwundenen Phantasien zurück und konstruierte eine gemeinsame Urreligion in Ägypten, Babylon, Griechenland, China und den Veden, deren Mittelpunkt ein „Uranokeanos" war. In der astral-mythologischen Schule der Gegenwart scheinen die astrologischen Deutungen des 18. Jahrhunders wieder aufzuleben.[4]

Historische Schule. Inzwischen war in Deutschland eine Schule erwachsen, für welche die theoretische Betrach-

[1] Religion und Mythologie der alten Ägypter, Leipzig 1885—90. Ganz phantastisch ist: Steininschrift und Bibelwort, Berlin 1891.

[2] Im Reiche des Lichts. Leipzig 1893.

[3] Der altägyptische Götterglaube. Heidelberg 1889—91.

[4] Eduard Stucken, Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Ägypter. I. Leipzig 1896 — und die Panbabylonisten (z. B. Alfred Jeremias).

tung in den Hintergrund trat, und die sich nur bemühte, die ägyptischen Quellen zu erschließen und den wirklich vorhandenen Bestand an Mythen und den Inhalt der Göttergestalten festzustellen. Es ist das Verdienst der deutschen Ägyptologie, nicht nur das Verständnis der Texte und Darstellungen besser fundamentiert, sondern objektiv die Tatsachen herausgearbeitet zu haben, die das grundlegende Material zu allen weiteren Kombinationen bilden. Richard Lepsius[1] sammelte als erster die alten Belege für die verschiedenen Gestalten des Pantheons mit der ihm eigenen systematischen Klarheit, freilich immer noch in Fühlung mit den philosophischen Deutungen der vorangegangenen Generationen, die in einer kosmogonischen Abhandlung[2] noch stärker hervortritt. Später ordnete der Italiener R. Lanzone[3] die Angaben der schon fast unübersehbar angeschwollenen Literatur in einem mythologischen Wörterbuch, und Alfr. Wiedemann[4] stellte die Ergebnisse der Texterklärung in seinen Kompendien zusammen.

Ein neuer Fortschritt knüpft sich an die umfassenden Untersuchungen von Adolf Erman[5], der die Ägypter selbst schildern läßt, wie ihr Glaube sich ihm darstellt. Er gibt unbefangen die Quellen und ihre eigene Auffassung wieder und nähert sich dadurch Brugschs Ansicht von der Spaltung der großen ursprünglichen Hauptgötter in einzelne lokal fixierte Erscheinungsformen. Hand in Hand mit Ermans selbständiger Beherrschung und feinsinnigem Verständnis der alten Texte und von seiner Auffassung des Pantheons sich wenig entfernend, gehen die zahlreichen Arbeiten der ihm Nahestehenden;

[1] Über den ersten ägyptischen Götterkreis, in Abh. Akad. Wiss. Berlin, Phil.-hist. 1851, 157—214.

[2] Über die Götter der vier Elemente, ebenda 1856.

[3] Dizionario di mitologia egiziana. Torino 1881.

[4] Die Religion der alten Ägypter, Münster i.W. 1890. Herodots Zweites Buch, Leipzig 1890.

[5] Ägypten und ägyptisches Leben, Tübingen 1885. Die ägyptische Religion, Berlin 1905; 2. Aufl. 1909.

vor allem die Monographie des Set-Typhon von Eduard Meyer[1], die tiefgreifende Studie von Heinrich Schäfer[2] über die Osirismysterien und die populären Darstellungen von Georg Steindorff.[3]

Vergleichende und universalgeschichtliche Schule. Nachdem die deutschen Ägyptologen die Hieroglyphen wieder zum Reden gebracht hatten, machten die ethnologisch geschulten Religionshistoriker ihr Recht der Vergleichung geltend. Richard Pietschmann, wohl vertraut mit der kritischen Schule des 18. Jahrhunderts, löste die ägyptischen Götter von den griechischen los[4] und wies, in Deutschland seit fast 100 Jahren zum erstenmal wieder, auf ihren afrikanischen Ursprung hin, auf die Verwandtschaft des Götterglaubens mit dem Fetischismus[5] und auf den primitiven Charakter der ursprünglichen Vorstellungen.[6] Obwohl der weitblickende Georg Ebers[7] die Auffassung von Pietschmann, Maspero und Renouf 1893 mit Begeisterung zu verbreiten suchte, sind in Deutschland keine ägyptologischen Untersuchungen auf dieser Basis gemacht. Erst in neuester Zeit haben universalgeschichtliche Zusammenfassungen auch die ägyptische Religion analysiert; bei Hermann Schneider[8] mit leider unzulänglicher Quellenkenntnis, bei Eduard Meyer[9] mit souveräner Beherrschung des Materials und seltener kritischer Schärfe.

---

[1] Set-Typhon. Leipzig 1875.

[2] Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris III., Leipzig 1904.

[3] Die Blütezeit des Pharaonenreiches, Bielefeld-Leipzig 1900. The religion of the ancient Egyptians, New York-London 1905.

[4] Hermes Trismegistos, Leipzig 1875.

[5] Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, in Ztschr. für Ethnol. 10 (1878) 153—182.

[6] In Perrot-Chipiez, Ägypten (Leipzig 1884) 805—10.

[7] Ägyptische Studien (Leipzig-Stuttgart 1900) 139—56. 197—206.

[8] Kultur und Denken der alten Ägypter, Leipzig 1906.

[9] Geschichte des Altertums, 2. Aufl. Bd I, 2 (Stuttgart Berlin 1909).

Abseits liegende Ländergebiete, in denen die vergleichende Religionswissenschaft seit langem ein von innen herauskommendes Interesse gefunden hat, haben uns moderne zusammenfassende Darstellungen der ägyptischen Religion gegeben: Holland, die skandinavischen Länder und die Schweiz. In Holland stehen die älteren Untersuchungen von W. Pleyte[1] noch unter dem Einfluß der philosophischen Deutungen, während in den neueren Darstellungen von C. P. Tiele[2] die mangelhafte Quellenkenntnis leider oft falsche Urteile im einzelnen veranlaßt hat; das ist noch mehr der Fall bei Conrad v. Orelli.[3] In Skandinavien steht die Auffassung des Norwegers Jens Lieblein[4] durchaus in Fühlung mit der vergleichenden Schule seiner Zeit und er lehnte wenigstens das damals herrschende Suchen nach dem Monotheismus ab; neuerdings hat der Däne H. O. Lange[5] einen Abriß der ägyptischen Religion gegeben, in dem gründliche Kenntnis der Quellen und Verständnis der ägyptischen Eigenart mit kritischem Urteil vereinigt sind.

B. Gliederung des Pantheons.

Die Gruppen, in welchen die mannigfaltige Götterwelt der Ägypter hier vorgeführt wird, sollen nicht ein System darstellen; sie geben weder eine zeitliche Folge der Entwicklungsstufen wieder, noch schließen sie sich an irgendeine antike Tradition an. Sie fassen eine Anzahl von Gottheiten zusammen, die inhaltlich verwandt sind oder ähnlichen Verhält-

[1] La religion des Pré-Israelites, Utrecht 1862. Lettre à Devéria, Leiden 1863.

[2] Gesch. der Rel. im Altertum I übers. Gehrich (Gotha 1896) 17—124. Kompendium der Religionsgesch., 3. Aufl. von Söderblom (Upsala), Breslau 1903, 62—91.

[3] Allgemeine Religionsgeschichte, Bonn 1899 (2. Aufl. soll 1911 erscheinen).

[4] Egyptian religion. Leipzig 1884

[5] Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch. I, 3. Aufl. (Tübingen 1905) 172—245.

nissen ihre Entstehung und Ausbildung verdanken; alle ägyptischen Götter sind in ihnen nicht enthalten.[1]

I. Primitive Gottheiten.

Es ist ein wesentlicher Charakterzug des ägyptischen Volkes, daß es unbekümmert um die Aufklärungen jeder neuen Epoche die Meinungen und Gebräuche der älteren Zeit konserviert. So drängen sich auch jedem, der ihr Pantheon gliedert, ohne nach einer „Urreligion" suchen zu wollen, eine Gruppe von Göttern auf, die nicht nur aus sehr alter Zeit stammen, sondern sogar jenen dunklen Jahrtausenden angehören, in denen die Ägypter sich noch nicht über die umwohnenden barbarischen Neger- und Mittelmeervölker erhoben hatten. Aus dieser primitiven Zeit nahm das Volk seine Götter in wenig veränderter Gestalt mit sich, als es aus Jägern und Nomaden zu seßhaften Ackerbauern geworden war und sich die Anfänge einer höheren Gesittung erworben hatte, aus denen es sich zum ersten Kulturvolk am Mittelmeer entwickelte. Die Ägypter der historischen Zeit besitzen und pflegen mit ungewöhnlich zähem Festhalten noch eine Reihe von Göttervorstellungen und -gestalten, die sich nur dann ungezwungen verstehen lassen, wenn man sie jener Urzeit zuweist. Die ebenso aufzufassenden Gebräuche und der Gedankenkreis der Zauberformeln und des Aberglaubens und die Geister des Lebenden und Toten sollen hier ausgeschaltet bleiben, soweit sie nicht auf die Zusammensetzung des Pantheons gewirkt haben.

Tiere. Den Griechen und griechisch Gebildeten, die in Ägypten die geheimnisvolle Religion des Niltales studierten, war das merkwürdigste Rätsel die Verehrung der Tiere; bei allen Andersgläubigen hat bis in die moderne Zeit im Vordergrund die Frage gestanden: wie kann ein hochstehendes

[1] Als Literaturangaben seien für die Monographien von Göttern genannt: Roschers Lexikon der griech.-röm. Mythologie (1911 bis S); Pauly-Wissowa, Realencyclopädie (1911 bis G); die Angaben der in Abschnitt A genannten Darstellungen (durch etwaige Indices auffindbar).

Kulturvolk das stumpfsinnige Vieh anbeten?[1] Die klugen Ägypter wichen aus: Tiere sind nur Symbole der Gottheiten. Europäische Erklärer aller Zeiten haben dann die verschiedensten Theorien aufgestellt und wiederholt: man verehre die Haustiere wegen ihrer Nützlichkeit und die schädlichen, um sie zu versöhnen; oder den Tieren wohne eine magische Kraft inne; oder die Gottheit offenbare sich im Tier; oder gewisse Eigenschaften der Tiere erscheinen als göttliche; oder poetische Vergleiche der Götter mit Tieren und der Gebrauch der Tierbilder als Schriftzeichen für Götternamen machen die Tiere verehrungswürdig.

Überblicken wir die Reihe der heiligen Tiere, so fehlt kaum eine Art darin.[2] Da sind die Haustiere von verschiedenfarbigen Stieren und dem Widder und Ziegenbock bis zu den Gänsen und dem Hund und dem Kater und der Katze; dann vom Felde her die Vögel Geier, Falke, Ibis, Reiher und der seltene Phönix[3]; am Boden die giftigen Schlangen und Skorpione, die Ratten und der Mistkäfer; im Wasser das Krokodil und verschiedene Fische; draußen am Rande der Wüste Löwe und Löwin, der Wolf und Pavian. Dazu phantastisch ausgestaltete Fabeltiere: Sphinxe, Greife und andere geflügelte schnellfüßige Mischwesen, deren Existenz dem Ägypter so selbstverständlich war wie die Gestalt der Seele als Vogel mit Menschenkopf; dazu das phantastische Tier mit Giraffenkopf und einem Pfeil als Schwanz, in dem sich Set offenbart.

Keine Theorie hat ausgereicht, um die Heiligkeit aller dieser Tiere zu erklären. Heute kann kein Zweifel mehr darüber sein, daß sie Hand in Hand geht mit der Verehrung

[1] Belege aus den Kirchenvätern bei Le Page Renouf, Lectures on the origin and growth of religion, London 1880; deutsch: Lpzg. 1882, 1—10.

[2] Liste nach klassischen Autoren bei Gust. Parthey, Plutarch über Isis und Osiris (Berlin 1850) 260—8; Wilkinson, Manners and customs, Sec. ser. 2 (1841) Kap. XIV.

[3] Wiedemann in Ztschr. Ägypt. Spr. 16 (1898) 89—106.

der Tiere als Fetisch und Totem[1], die jetzt noch in ganz Afrika verbreitet ist[2] und die einer der wesentlichsten Bestandteile des Glaubens bei den vorhistorischen Bewohnern des Niltals gewesen sein muß.

Das haben wir als Tatsache hinzunehmen, unbekümmert um die Deutungen von philosophierenden Griechen und mittelalterlichen Mystikern. Die Zusammenkoppelung eines gewissen Tieres mit einem bestimmten Gotte ist sekundär auf einer höheren Stufe der Entwicklung der Religion erfolgt, fast ganz unabhängig von dem inneren Charakter der Gottheit und des Tieres, völlig nach Maßgabe der zufällig an dem betreffenden Orte herrschenden Glaubensvorstellungen. So kommt es, daß einem Gotte an einem Orte mehrere Tiere geweiht sind, und daß ein und dasselbe Tier bei mehreren Göttern an verschiedenen Orten auftritt.[3]

Die Beziehungen zwischen Gott und Tier sind in der historischen Zeit nicht immer von gleicher Art. In vielen Fällen tritt das Tier vollständig an die Stelle des Gottes und übernimmt seine Funktionen; z. B. gilt der Ibis oder Pavian, vor dem der König betet oder opfert, genau so viel wie der Gott Thot selbst. Der Sphinx, der in den königlichen Totentempeln des Alten Reichs die Barbaren niederwirft, ist der kriegerische Gott Sopd in eigener Person. Erzählt es uns doch der Mythus von der geflügelten Sonnenscheibe ausführlich; wie sich der Horus von Edfu in eine Sonne mit Schlangen und Flügeln, dann in einen Löwen mit Menschengesicht verwandelte, um die Feinde des Re-Harachte niederzuwerfen. Die gewaltige Kuh, die den Himmel bildend über uns steht, und der Falke, der mit der Sonne im Äther schwebt, sind Tiere und Götter zugleich!

---

[1] Pietschmann in Ztschr. für Ethnol. 10 (1878) 153—82.

[2] Joh. Weißenborn in Internation. Archiv für Ethnogr. 17 (1904) 91—175.

[3] Wiedemann in Mélanges Ch. de Harlez (1896) 372—80.

In vielen Fällen belehrt uns die Darstellung der Gottheit als Mensch mit Tierkopf über die Zusammengehörigkeit derselben, von der wir sonst kaum etwas wissen; z. B. bei dem Löwenkopf des Nefertem oder bei dem Skorpion auf dem Haupte der Isis. Oft ist die Deutung einer Figur auf eine bestimmte Gottheit unsicher, wenn der Name nicht beigeschrieben ist; z. B. bei Göttern mit Löwen-, Widder-, Falken- oder „Schakals"-Kopf und bei Göttinnen mit Löwinnen- oder Katzenkopf und mit Schlangen auf dem menschlichen oder tierischen Haupte. Die ägyptischen Bildhauer sind in der Tradition der vorhandenen Typen konsequent wie immer gewesen; aber bei der Schaffung derselben in der Frühzeit haben Zufälligkeiten oder Willkürlichkeiten mitgespielt. Denn man findet nie einen Thot mit Pavianskopf oder einen Atum mit Rattenkopf oder einen Amon mit Gänsekopf, obwohl diese Kompositionen noch nicht so gewagt wären, wie die Anfügung eines Käfers auf den menschlichen Hals ist. Die Zusammensetzung des menschlichen Körpers mit dem Stier- und Kuhkopf ist erst unter griechischem Einfluß verwendet worden; aber zur Scheidung von Hunde- und Wolfskopf und von Widder- und Ziegenbockkopf hat man sich auch damals nicht entschlossen.[1]

Die späte Zeit hat einen Zug besonders betont, der in den älteren Epochen für den Ägypter noch zurücktrat: das Halten von einem Exemplare oder auch mehreren der dem Gotte geweihten Art im Tempel. Als die Griechen nach Ägypten kamen, hatte sich der Kultus des Apisstieres im Ptahtempel von Memphis bis zur Narrheit gesteigert; die Katzen, die Lieblinge der Bastet von Bubastis, nahmen in einer für Herodot unbegreiflichen Weise überhand, und römische Touristen wie Strabo ließen sich gegen ein besonderes Eintrittsgeld das heilige Krokodil des Sobk im Mörissee vorführen und füttern. Den pietätvoll bestatteten Tieren gab man

[1] Vgl. Ed. Meyer in Ztschr. Äg. Spr. 41 (1904) 97.

wie den verklärten Seeligen Totenfiguren mit tierischen Köpfen mit.[1]

Noch eine Funktion versehen die Tiere, bei der vielleicht nicht immer ein bestimmter Gott mitspielt: sie dienen als Wappen und Abzeichen für Städte, Landschaften oder Stämme. Mag das Tier in jener Gegend seit Urzeiten verehrt oder in Begleitung eines Gottes dort besondere Bedeutung erlangt haben — jedenfalls kommen Wappentiere und Feldzeichen mit Tierbildern schon in sehr früher Zeit bei der Repräsentation von Gegenden vor.[2]

Bäume und Steine. Der Kultus von Bäumen und Steinen findet sich in der Nachbarschaft der Ägypter nicht nur bei den im Fruchtland lebenden Negern, sondern in besonderer Ausgestaltung auch bei den semitischen Beduinen[3]; und in der Tat mußte jeder Kenner der Wüste sagen, daß er dort selbstverständlich sei, wo vereinzelte Bäume und Felsen die einzigen von der Natur gegebenen, weithin sichtbaren Merkzeichen der Landschaft sind. Für die Ägypter der historischen Zeit als Ackerbauvolk sind es naturgemäß die in Feldern oder am Wüstenrande stehenden großen Bäume, besonders die gewaltigen Sykomoren, die ihnen verehrungswürdig erscheinen; aber ihr Baumkultus steht nur selten in so enger Verbindung mit den einzelnen Göttergestalten, er macht einen selbständigen und abgesonderten Eindruck. Bäume müssen in allen Gegenden geachtet gewesen sein: die schematisierende Theologie der Spätzeit hat für jeden Gau einen als heiligen Baum festgesetzt.[4] Der Tempel von Heliopolis pflegte innerhalb seiner Mauern den Asched-baum, der nicht weniger als der tausendjährige Rosenstock im Hildesheimer Domhof angebetet sein wird; auf

[1] Wiedemann in Proceed. Soc. Bibl. Archaeol. 33 (1911) 166—7.

[2] Loret in Revue égyptolog. 10 (1902) 94—101. 11 (1904) 69—101.

[3] W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites (1894) 165 ff.

[4] Griffith-Petrie, Two hieroglyphic papyri from Tanis (London 1889) p. 22.

ihn, der schon am Weltanfang existiert hatte[1], schrieben die Götter die Namen des Königs.[2] Die Pyramidentexte der 6. Dynastie[3] erwähnen eine „Sykomore, auf der die Götter sitzen", und nicht weniger alt sind der Gott, „der auf dem Ölbaum" sitzt und die vielfach verehrte Hathor, die „Herrin der Sykomore." Häufig beugt sich eine Göttin aus dem Baum[4], die dem Menschen Wasser und Brot[5] spendet. Unter den Fetischen hat man das rätselhafte Symbol des Osiris als Baum mit gekappter Krone (Maspero), das des Min als Blumenstrauß (Petrie) gedeutet; schlanke Bäume (Zypressen?) gehören zu Min von Koptos. Die Lotosblüte ist ein Attribut des Nefertem und einer der Schöpfungsmythen erzählt, daß die Sonne aus einer Lotosblüte im Urmeere aufgestiegen sei.

Die Formen der ältesten Gräber und Tempel in Ägypten verraten eine besondere Vorliebe für massive Steingefüge, wie sie sich in den Wüstenfelsen darboten; das kommt in den sogenannten Mastabas, den Gräbern der Könige und Vornehmen, und den aus ihnen entwickelten Pyramiden besonders stark zum Ausdruck. Gelegentlich hören wir von einer Hathor oder einem Gotte, der an der Felsspitze wohnt und bei Napata im Sudan heißt der Gebel Barkal der „reine Berg". Ein Kultus, der vielleicht in Heliopolis zu Hause ist, hat sich an die Obelisken, ursprünglich wohl nur künstliche Nachbildungen von regelmäßig geformten natürlichen Steinen, geheftet, die irgendwie Symbole der Sonne sind. In gewaltiger Größe bilden sie den Mittelpunkt der Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie[6], deren Götterverehrung in ungewöhnlicher Weise ein Naturdienst war. Große Monolithen in Obeliskenform stellte man vor und in den Tempeln aller Zeiten auf, auch wo keine

[1] Totenbuch ed. Naville, Kap. 17, 54

[2] Lepsius, Denkmäler 3, 169. [3] Ed. Sethe 916.

[4] Vgl. Maspero, Hist. ancienne 1, 84, 1; Erman, Religion[2] 27.

[5] Im Schatten alter Sykomoren stellt man heute in Ägypten an den Wegen gern Trinkwasser auf und legt gelegentlich auch Brot daneben

[6] v. Bissing, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re I (1905).

Beziehung zum Sonnengott vorliegt, kleine Modelle gab man den Toten ins Grab mit. Von den alten Göttern scheint auch Min sich in einem Steinkegel unter schlanken Bäumen offenbart zu haben, der dann die Form eines Tempels erhalten hat.

Fetische und Amulette.[1] Die Verehrung von Fetischen ist in Afrika heimisch;[2] und sehen wir auf die Menge der wunderlichen Symbole und Attribute der Götter, von denen ein großer Teil den Alten wie uns unverständlich ist, so müssen wir ihn auch den Ägyptern von Anfang an zuschreiben — sie haben die Amulette ja auch in ihr Christentum hinübergenommen.[3] Die Gestalt einiger Götter, wie Ptah, Sokar, Osiris, Chons und Min, wird zu alten Zeiten als eine ungegliederte Masse gebildet und gezeichnet, die wir nach ihrer späteren Deutung „Mumienform" zu nennen pflegen; in Wirklichkeit handelt es sich um eine rohe Puppe in Menschenform, wie sie von primitiven Völkern geformt oder umrissen wird, die es weder zu einem besonderen Stil noch feinerer Detaillierung gebracht haben.[4] Aus der Urzeit stammt auch jenes ungewöhnliche En-face-Gesicht der Hathor, das mit primitiver Stilisierung Frauen- und Kuhkopf vereinigt. Unter den Göttersymbolen ist das bekannteste das Ded des Osiris, sekundär als sein Rückgrat gedeutet, ursprünglich vielleicht ein Baum mit gekappter Krone oder ein künstlicher Pfahl mit Querstäben; dieses Ded wurde in Busiris zu einer bestimmten Jahreszeit unter Zeremonien und Festspielen aufgestellt. Auch Isis hat ein geheimnisvolles Symbol, eine Art Knoten, das sogenannte „Isisblut". Anubis gehört ein aufgehängtes Fell, vielleicht der Balg seines Tieres, des Hundes. Neit, der kriegerischen Göttin von

[1] Wiedemann, Die Amulette der alten Äg. (Lpzg 1910).

[2] Betont besonders von Meiners (vgl. S. 64) und Pietschmann (vgl. S. 71); vgl. Wilh. Schneider, Relig. der afrikan. Naturvölker (1891) 169—232 und Fritz Schultze, Psychologie der Naturvölker (1900) 215—46.

[3] Wilcken in Arch. Papyrusforsch. 1 (1901) 419—36.

[4] Vgl. die Figuren bei Jean Capart, Primitive art in Egypt (1905) p. 80. 161—75. 197.

Sais, ist der Schild mit gekreuzten Pfeilen geweiht; dasselbe Symbol, mit verschiedenen aufgesetzten Tierköpfen geschmückt, geht später auch zu anderen Göttern über.[1] Das Zeichen des Min von Koptos hat man als Kerbholz oder Blumenstrauß gedeutet; andere bleiben ganz rätselhaft.

Allen diesen Symbolen ist eigentümlich, daß sie in historischer Zeit untrennbar mit einer Gottheit verbunden sind, aber der Entwicklungsgang ist hier offenbar derselbe gewesen, den wir bei den Tiergestalten fanden: ursprünglich stehen zufällig Gott und Symbol nebeneinander, dann werden sie von der theologischen Erklärung auf einander bezogen und mit einander vereinigt. Diese Symbole und andere, die es nie zu besonderer Bedeutung gebracht haben, werden vom Volke als Amulette gebraucht; sie sollen schützen und Gutes tun, den Lebenden wie den Toten.

In einem merkwürdigen Falle können wir die Entstehung der Verwendung von Mumien-Amuletten in historischer Zeit verfolgen. Die ältesten Ägypter pflegten dem toten König nicht nur seine Frauen, Diener, Zwerge und Hunde mit ins Grab zu geben, sondern auch alle Teile seines Ornates von den Kronen und Kleidern bis zum Thron und den Salbgefäßen, ferner Gebrauchsgegenstände wie die Kopfstütze und die beim Totenritual verwendeten Haken und Opfertafeln. Weniger barbarische und verschwenderische Zeiten vollzogen diese Beigaben in effigie; und so finden wir sie im Mittleren Reiche, als das ganze ursprünglich für den König bestimmte Ritual auf jeden Privatmann angewendet wurde, in dem Gerätefries der Särge. In der Spätzeit gibt man kleine plastische Nachbildungen der Gegenstände, für das Volk meist in billiger Fayence, den Toten in Menge mit. Dabei sind dann auch eine Reihe von Symbolen mit mythologischer Beziehung oder magischer Kraft, die zum Teil sicher in alte Zeit zurückgehen; vor allem Körper-

[1] Naville, Saft el-Henneh and Goshen (London 1887) pl. 6, 5.

teile (als Ersatz?) wie Kopf[1], Auge, Arme, Hand, Faust, Finger, Doppelfinger, Herz und Geschlechtsteile; ferner das Horusauge, das im Götterkampf zerstückelt und wieder zusammengesetzt wurde; dann Lebens- und Glückszeichen, die Sonne im Schiff und am Horizont, der Skarabäus und manches andere.[2]

II. Kosmische Gottheiten.

Für alle früheren Gelehrten waren die Personifikationen der Naturerscheinungen einer der Brennpunkte des Pantheons, auch wenn sie nicht darauf ausgingen, alles kosmisch oder astral deuten zu wollen, oder einen solaren Monotheismus zu suchen; wir können heute nicht anders urteilen, wo uns Naturgottheiten und Ortsheilige die wesentlichsten Faktoren zum Aufbau des Pantheons sind.

Die Vorstellungen von den kosmischen Göttern stammen aus verschiedenen Stadien der Entwicklung des Volkes; teils gehören sie den Urzeiten an, in denen die eben behandelten primitiven Götter entstanden, teils sind sie von einem seßhaften Ackerbauvolke gebildet, das durch seine Beschäftigung zu steter Rücksichtnahme auf die Ereignisse der Natur veranlaßt wurde

Weltbild.[3] Die verschiedenartigsten Vorstellungen vom Himmel stehen nebeneinander. Er ist ein Ozean, auf welchem die Gestirne und Götter in Schiffen fahren; oder eine auf Händen und Füßen gewölbt stehende Frau, deren Leib mit Sternen bedeckt ist und die täglich die Sonne gebiert; oder eine gewaltige Kuh, auf deren Rücken der Götterkönig und

[1] Ein Amulett von afrikanischer Roheit, das vielleicht einen Kopf mit Augen darstellt, ist in der Frühzeit in Ägypten und in Nubien in Gebrauch (Reisner, Archaeological Report [Archaeol. Survey of Nubia] for 1907—08, Cairo 1910, pl. 70a 7, 13; p. 331). Capart, Prim. art [s. S. 79 Anm. 4] 194—5.

[2] Schäfer in Ztschr. Äg. Spr. 43 (1906) 66.

[3] Zuletzt bei Will. Fairf. Warren, The earliest cosmologies (New York-Cincinnati 1911).

Weltenherrscher thront. Diese Anschauungen werden von den Dichtern und Zeichnern der historischen Zeit skrupellos miteinander kombiniert, so daß die Schiffe am Bauche der Kuh entlang fahren, das Sonnenkind aus dem Ozean auftaucht usw. Ursprünglich haben wir es uns wohl so zu denken, daß an je einem Orte je eines dieser Bilder festgehalten und ausgestaltet wurde. Als der festere staatliche Zusammenschluß die Theologen nötigte, sich mit der Mannigfaltigkeit abzufinden, trat wohl die eine Lehre mehr zurück, die andere wegen der Macht des Tempels mehr in den Vordergrund; aber im ganzen mußte man die Verschiedenheit unerklärt bestehen lassen. Hier wie überall ist das Konservieren der sich widersprechenden Elemente und der Mangel eines einheitlichen Systems für die Ägypter charakteristisch.

Eine neuere Auffassung[1] betont eine einzige umfassende Himmelsgöttin mit vielen Namen, deren besondere Seiten, an verschiedenen Orten lokalisiert, sich nach verschiedenen Richtungen entwickelt haben. Dieser Vorgang mag sich in einer Zeit abgespielt haben, die weit vor der geschichtlichen liegt; aber der älteste uns erreichbare Zustand ist die Mannigfaltigkeit, in welcher eine Auslese stattfindet. Die Versuche, eine Reihe von Göttinnen aus Etymologien ihrer Namen als Personifikationen des Himmels zu erweisen, kann ich nur als Wiederaufnahme einer überwundenen Methode ansehen[2]; nach allen anderen Kennzeichen werden diese[3] erst im Laufe der Geschichte durch theologische Ausgestaltung zu Himmelsgöttinnen.

---

[1] Ad. Erman, Die ägyptische Religion, besonders in der 2. Auflage (1909).

[2] Hathor: „Haus des Horus (= Sonne)", Isis „Sitz (des Sonnengottes)", Nephthys „Herrin der Stadt" (Ed. Meyer Geschichte I² § 187).

[3] Und ebenso Nut, Neit, Sechmet, Bastet usw.; ich habe meine Auffassung schon in Zeitschr. Deutsch. Morgenländ. Ges. 64 (1910) 457 ausgesprochen. Auch Pietschmann (in Ztschr. für Ethnol. 10 [1878] 165) hat eine solche Deutung im Prinzip abgelehnt.

Ähnlich liegen die Dinge bei den noch viel zahlreicheren Vorstellungen von der Sonne.[1] Sie ist je nach der Gestalt des Himmels ein Kind oder Kälbchen oder fährt im Schiff, ferner ein Falke, Skarabäus, Löwe, Widder oder Ziegenbock; endlich eine oft geflügelte Scheibe mit Feuer speienden Schlangen; der Sonnengott ist auch der Götterkönig, der mit seinem Stabe von himmlichen Beamten den Weltenstaat regiert. Auch hier hat man eine ganze Reihe von selbständigen Göttern bestimmten speziellen Charakters im Grunde als entartete Sonnengötter gekennzeichnet, während sie diese Bedeutung erst in historischer Zeit, gewissermaßen unter unseren Augen, erhalten zu haben scheinen.

Der Mittelpunkt der Sonnenmythen sind die Entstehung des Gestirnes, der Kampf zwischen Licht und Finsternis und die Schöpfung der Welt. Der Verlauf des Kampfes ist der durch die Natur gegebene: der Lichtgott überwindet den Erzfeind und triumphiert, bis die finsteren Mächte wieder zeitweilig die Oberhand gewinnen. Von den Kosmogonien wird später die Rede sein.

Die Stellung der Sonne im Pantheon ist während der historischen Zeit durch die theologische Ausgestaltung der Götterwelt immer beherrschender geworden. Der Sonnengott, an sich schon eine komplizierte Mischgestalt von uneinheitlichem Charakter, nahm fortgesetzt Lokalgötter der verschiedensten Art in sich auf, so daß es am Anfang des Neuen Reichs schien, als seien sie nichts anderes als er selbst. Amenophis IV. wagte es, den Schritt, der in der Stimmung der Zeit lag, zu vollziehen, nämlich alle Einzelgötter wegzustreichen und ihre Funktionen auf einen neuen Sonnengott zu übertragen, der, von allem mythologischen Beiwerk befreit, nur das Gestirn in seinem sichtbaren Wirken darstellte.[2] Die

[1] Zuerst erkannt von Maspero [1880] in Biblioth. égyptolog. 1 (Paris 1893) 121; Material bei Wiedemann, Religion [1890] Nr. 1—4.

[2] Erkannt von Lepsius in Abh. Berl. Akad., phil. hist. 1851, 169—202; seitdem ausgebaut, vgl. Roschers Lexikon IV unter „Sonne" A, IV.

praktische Durchführung dieses künstlich konstruierten Monotheismus, an den sich eine revolutionäre Verweltlichung des Zeremoniells und des Totenkultus, sogar ein neuer Kunststil knüpfte, scheiterte an der festen Organisation der alten Kirche. Wie nahe aber auch die Lehre der Tempelschulen theoretisch einer solchen Auffassung stand, zeigt die Entwicklung der nächsten Jahrhunderte: ganz allmählich werden dem Amonrê von Theben so viele Götter angegliedert und so viele Züge aus dem Geschehen in der Natur angedichtet, daß er am Ende seinem Inhalte nach fast der allumfassende Sonnengott geworden ist, den der königliche Reformator zu schaffen sich vergeblich bemüht hatte.[1]

Auch der Mond hat mannigfaltige Gestalten, und abweichende Mythen über ihn stehen unvermittelt nebeneinander. Das Gestirn pflegt man als Neumond zu zeichnen, über dessen schmaler Sichel der am südlichen Himmel deutlich sichtbare dunklere Teil der „Scheibe" angedeutet wird. Wie bei den Beduinen bis heute und gewiß für immer, so war auch für die ältesten Ägypter der Mond der natürliche Zeitmesser, der ihnen die Monate an die Hand gab. In Schmun (Hermopolis) verband er sich mit dem Lokalgott Thot und seinen Tieren Ibis und Pavian, in Theben als Chonsu „Durchläufer (des Himmels)" mit einem als Kinderpuppe oder Falke vorgestellten Gott; daraus ergaben sich eine Reihe von mythologischen Kombinationen, z. B. wurde in Schmun der Wesir Thot von dem Sonnengott Re als Mond zu seinem Stellvertreter bei Nacht eingesetzt.

Die großen Sternbilder sind Götter, freilich von niederem Range; teils heißen sie Horus, teils werden sie als Tiere oder Gegenstände gedacht. Einige haben dadurch größere Bedeutung erlangt, daß sie zu großen Göttern Beziehung gewannen;

[1] Der „solare Monotheismus", den Grébaut (in Rec. de trav. égypt. assyr. 1 [1870] 72—88. 112—31) konstruiert, beruht freilich mehr auf Phantasie als Belegen.

z. B. folgt Isis-Sirius (Sothis) dem Osiris-Orion (Sahu) bei seinem Zuge über den Himmel[1], und der Morgenstern geht als „Gottesverehrerin" dem Sonnengott voran. Nach dem alten Totenglauben wird ein seliger Verstorbener zu einem der unzähligen kleinen Sterne. Im übrigen sind dem Ägypter der historischen Zeit die Gestirne mehr Gegenstand der Beobachtung als der Verehrung; man scheint nach ihnen die Tempel orientiert zu haben.[2]

Die ruhige oder bewegte Luft ist Schow und vielleicht auch seiner Gattin Tefênet unterstellt. Von einer Personifikation des fruchtbaren Regens kann bei der Trockenheit des ägyptischen Klimas nicht die Rede sein; im Gegenteil sind es böse Götter, die durch Donner und Blitz erschrecken und die Saaten durch Regen zerstören. Die Genossen des Set, die alten Feinde des Lichtgottes Horus, und der Gewitterdrache Apophis erheben sich gegen die Sonne, die erst nach schwerem Kampfe wieder die Ruhe herstellt.

Die Erde ist ein Gott, der ausgestreckt liegt und aus dessen Leib die Pflanzen emporschießen. Es wäre nur natürlich, wenn der Gegensatz zwischen Fruchtland und Wüste, der die ägyptische Landschaft bestimmt, auch in der Mythologie zum Ausdruck käme; vielleicht spielt bei dem Kampf des Osiris und des Set um die Herrschaft mit, daß sie diese beiden Gebiete repräsentieren. Neben dem Erdgott steht der Nil, jedoch fast nur als personifizierter Fluß, nicht eigentlich als Gott; er gewinnt mythologische Beziehungen erst durch die Identifizierung mit dem Ozean, der als Urgott der älteste der Götter ist. Das Meer, das dem Ägypter nie sympathisch gewesen ist, setzt er wie die Griechen das Chaos an den Anfang aller Dinge; so ist der Ozean der eigentliche Urgott.

[1] Maspero [1888] in Bibl. égyptol. 2 (Paris 1893) 17; Roeder in Ztschr. Äg. Spr. 45 (1908) 22—30.

[2] H. Nissen, Orientation (Berlin 1906) 29—60.

Entstehung und Erhaltung der Welt. Es fehlt in Ägypten nicht an Schöpfungssagen; charakteristisch ist auch hier wieder die Existenz von selbständigen Vorstellungen an verschiedenen Orten. Vielen gemeinsam ist die Annahme eines Urozeans, in dem Frösche und Schlangen als Urwesen hausen und in dem die Sonne sich auf einem Berge oder aus einer Lotosblume erhebt. Der Himmel, der ursprünglich mit der Erde verbunden gewesen war, bildete sich, als der Luftgott Schow ihn hochhob und ihn mit erhobenen Armen stützte; wenn Schow auch den als Frau oder Kuh dargestellten Himmel stützen muß, so ergeben diese Übertragungen spaßige Bilder. In einigen Kosmogonien ist es dann der Sonnengott selbst, der die Dinge entstehen läßt. In anderen sind es besondere Schöpfer, die den Menschen und Lebewesen ihre Form geben: z. B. in Memphis Ptah, der auch etwas wie ein Weltei gemacht zu haben scheint; in Schmun Thot, durch seine kluge Rede der Urheber aller Ordnung; in Esne ein Töpfer Chnum, der die Wesen an seiner Töpferscheibe formt.

Die Vorgänge, die den wesentlichen Daseinsinhalt eines Ackerbauvolkes ausmachen, das Säen, Sprossen und Ernten, sowie die Vermehrung der Tiere und Menschen, spiegeln sich an verschiedenen Stellen in der Mythologie wieder. Ein ithyphallischer Zeugungsgott tritt in der Mitte von Oberägypten als Min von Achmim oder Koptos oder Amon von Theben auf, vereinzelt auch an anderen Orten. In Unterägypten ist der begattende Widder und Ziegenbock zum Gott geworden, der auch die Menschen sich vermehren läßt. Erntegöttin ist eine Schlange namens Renenutet, wie man sie bei dem Abmähen des Kornes und an Feldrändern in Menge finden konnte.

Alle diese Mythen und Gestalten sind in historischer Zeit durchtränkt und zum Teil verdrängt durch Osiris, der als Vegetationsgott in Busiris im Delta heimisch ist. Er, der zu-

weilen die Erde selbst zu sein scheint, stirbt im Herbst und wird begraben, um im Frühjahr in der Saat wieder zu neuem Leben an das Licht zu treten. Die Auffassung, deren Verwandtschaft mit syrischen Kulten auffällt,[1] liegt jenen auch den Griechen bekannten Figuren des Gottes zugrunde, die mit Erde gefüllt und mit Samen besteckt wurden, sodaß Osiris leibhaftig zu grünen begann.[2]

III. Soziale Gottheiten.

Die Gottheiten, deren Wesen oder Existenz an irgendeine Erscheinung des sozialen Lebens geknüpft ist, können zum Teil schon bei dem nomadischen Volke der Urzeit vorhanden gewesen sein; andere setzen den Zusammenschluß zu Stämmen oder feste Ansiedelungen voraus; ein Teil endlich spiegelt die Organisationen der Gesellschaft wider: den König, die Krieger, Schreiber, Richter und Bauleute, dazu die guten und bösen Glieder der Familie und ihre Schutzgeister.[3]

Ortsgötter. Wir finden in Ägypten eine Reihe von Gottheiten im ganzen Lande, oder doch an mehreren Orten wiederkehrend, sodaß wir bei der Gesamtheit des Volkes Vertrautheit mit ihnen annehmen müssen. So treten krokodilgestaltige Götter im Delta, Fajjum, Mittel- und Oberägypten überall auf, während sie an einigen dazwischen liegenden Orten verabscheut und verfolgt werden. Widder bezw. Ziegenböcke werden in Mendes, Theben, Esne und Elephantine verehrt; Löwengötter sind über das ganze Delta verstreut. — Eine andere ebenso große Zahl von Gottheiten ist in irgendwelcher Weise mit einer bestimmten Gegend verbunden; z. B. haben die beiden Landeshälften gewisse Schutzgötter: Horus

[1] Vgl. K. Vollers, Weltreligionen (Jena 1907) 149.

[2] G. Daressy, Fouilles de la vallée des rois (Caire 1901) No. 24 665, pl. 38.

[3] Vgl. für afrikanische Parallelen: H. Visscher, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. I. Prolegomena (Bonn 1911), mit vielen Irrtümern im einzelnen

von Ober- und Unterägypten oder Set und Horus oder Nechbet und Uto entsprechend der weißen und der roten Krone des Süd- bezw. Nordreiches. Ferner tritt ein und dieselbe Gestalt in einem mehr oder weniger zusammenhängenden Gebiet an mehreren Orten auf; z. B. der ithyphallische Zeugungsgott in Oberägypten als Amon von Theben und als Min von Koptos, der auch in Achmim wohnt. Endlich sind gewisse Götter, Tiere oder Symbole charakteristisch für kleine Provinzen; hierher gehören Gauzeichen, Standarten und Ortsabzeichen, in denen zum Teil gewiß uralte wie Fetische verehrte Wesen und Gegenstände fortleben.[1]

Ein hierher gehöriger Vorgang ist es gewesen, durch den die ägyptische Religion für immer ihr Gepräge erhielt. Unter den mannigfachen Gottheiten eines Ortes tat sich eine besonders hervor; ihre Verehrungsstätte wurde der Haupttempel der Stadt, und sie übernahm den Schutz über den Ort und seine Umgebung. Bald war sie ein König oder eine Königin über die neben ihr stehenden Gottheiten; man rief sie an, als ob sie allmächtig und fast allein vorhanden sei; sie mußte am Uranfang auch die Welt geordnet und Göttern wie Menschen zum Entstehen verholfen haben. Die Bildung so beschaffener Lokalgötter ist von allen Gelehrten als der wichtigste Faktor für die Entwicklung des Pantheons und die Ordnung der Göttervorstellungen anerkannt. Neben dem Hauptgott eines Platzes blieben die anderen Ortsheiligen bestehen, in ihrer Heimat von einem beschränkten Kreise hoch verehrt, wenn auch von geringerem Ansehen als jene Herren der Stadt, und oft nur für gewisse Funktionen bestimmt; z. B. in Theben neben Amon als Totengöttinnen eine Kuh am Wüstenfelsen und eine Schlange Mert-segert im Sumpf.

Gestalt und Charakter dieser Lokalgötter sind ganz verschieden; hier sind es Tiere (z. B. der zeugende Widder in Mendes, ein Krokodil im Fajjum, ein Falke in Edfu), dort

[1] Loret in Revue égyptol. 10 (1902) 94 — 101. 11 (1904) 69 — 101

kosmische Götter (die Sonne Re-Harachte in Heliopolis, die Luft Schow im Delta, der Vegetationsgott Osiris in Busiris), dazu Urgötter und Schöpfer (der Bildner Ptah in Memphis, der befehlende Thot in Schmun, der Töpfer Chnum in Esne). Andere spiegeln die soziale Ordnung wider als König (Atum in Heliopolis) oder Krieger (Neit in Sais, Upuat in Siut, Sechmet in Memphis), dazu Göttinnen der Freude (Bastet in Bubastis, Hathor in Dendera) und endlich Totengötter (Osiris in Busiris, Sokar in Memphis, Anubis in Siut, Chenti Amentiu in Abydos). Sobald die an einem Orte fixierten Gestalten wieder mit einander in Berührung traten, mußten sie sich auch innerlich beeinflussen. Das ist in weitem Umfange geschehen; die Götter haben von ihren mehr oder weniger entfernten Nachbarn so viele fremde Züge angenommen, daß ihr ursprünglicher Charakter in den meisten Fällen nur schwer, oft kaum herauszuschälen ist.

Der mythische Staat. Die in dem himmlischen Staat versammelten Götter geben ein Abbild des irdischen. Hier wie dort herrscht ein König (Atum von Heliopolis), der thronend dem Wesir (Thot von Schmun) seine Befehle erteilt. Der letztere hat auch die Schrift erdacht, und ihm steht eine weise Göttin (Seschat) zur Seite, die bei Tempelbauten die Meßpfähle absteckt und in der Bibliothek für die heiligen Schriften sorgt. Eine Göttin des Rechtes sitzt bei dem Abwägen der Worte des Menschen am Zünglein der Wage; Richter pflegen ihre Priester zu sein. — Die priesterliche Theologie hat sogar eine Königsfolge der verschiedenen Götter vor den menschlichen Dynastien mit Angabe ihrer Regierungsjahre erfunden: sie ist von den Alten allen Ernstes in ihre amtlichen Königslisten übernommen worden.[1]

Der König hat auch einen General, der für ihn seine Feinde niederwirft (Horus von Edfu in dem Mythos von der

[1] Behandelt von Maspero [1890] in Biblioth. égyptol. 2 (1893) 279—96.

geflügelten Sonnenscheibe); einzelne Götter haben sich besonders bei dem Kampf gegen die Apophisschlange hervorgetan (Set in der Sonnenbarke).[1] Andere sind von Beruf Krieger wie der Wolf Upuât (Wep-wawet) von Siut, der dem Heere „die Pfade öffnet". Sechmet von Memphis ist die „gewaltig Furcht einflößende" Löwin, die bei einem großen Morden beinahe das ganze Menschengeschlecht vernichtet hätte; deshalb stellt man sie gern zusammen mit der Stirnschlange des Re, vor deren Feueratem alles niederfällt. Neit von Sais ist eine Bogenschützin, vielleicht libyschen Ursprunges. — Eine selbständige Herrschersage lebt in Busiris fort: Osiris, ein wohltätiger König der Vorzeit, wurde von seinem bösen Bruder Set beseitigt, bis sein Sohn Horus nach schwerem Kampfe den väterlichen Thron besteigen konnte.

Gelegentlich ist der Kreis der Götter durch die Großen der Erde erweitert worden. Zunächst ist der König seit uralter Zeit nach einer allgemein-orientalischen Vorstellung ein Wesen, das in der Theorie kaum noch irdisch ist und an göttlicher Macht Anteil hat; der verstorbene König, der seinen ganzen Hofstaat und gefüllte Magazine mit ins Grab nimmt, wird dann wirklich zu einem Osiris, lebt auf wie jener und herrscht im Jenseits weiter. Später wird dieser Glaube auf jeden Privatmann übertragen, aber das Mäntelchen der Göttlichkeit, das man ihm umhängt, ist zu fadenscheinig, als daß es sein Wesen zu einem übermenschlichen zu machen vermöchte. Wirkliche Götter hat die Theologie oftmals aus Königen gemacht, z. B. bei der Einführung der Könige Sesostris III. und Ramses II. in Nubien; ebenso der Volksglaube im Fajjum, dessen Gott Pramarres[2] der alte König Amenemhêt III. (Dyn. 12) ist. Die Könige der schon mythisch gewordenen Urzeit treten später als geisterhafte „Seelen" wieder

[1] Die Mythen in Roschers Lexikon IV unter „Sonne" C, I—VI.

[2] Röm. Zeit; Rubensohn und Spiegelberg in Zeitschr. Ägypt Spr. 42 (1905) 113 und 43 (1906) 85.

auf.[1] — In vereinzelten Fällen sind Weise der Vorzeit den Unsterblichen beigesellt: aus einem menschenfreundlichen Wesir Imhotep der 3. Dynastie wurde in ptolemäischer Zeit ein Heilgott und Sohn des Ptah von Memphis[2]; Amenophis Sohn des Hapu, der Baumeister des Königs Amenophis III. (Dyn. 18), erhielt durch die Ptolemäer einen Tempel in der Totenstadt von Theben[3]; die nubischen Tempel der ptolemäisch-römischen Zeit sind reich an vergötterten Menschen, die zum Teil gewiß nur Heilige des betreffenden Ortes waren.

Familien. Die Götter werden zu Familien zusammengeschlossen; aber es sind wunderlich verschiedenartige Gestalten, die sich einander zugesellen müssen. Der Herr eines Ortes erhält, damit er nicht allein sei, eine Gemahlin; z. B. der Bildner Ptah von Memphis die grimmige Sechnaet, die mit ihm nichts als die Heimat gemeinsam haben kann, oder der Chnum von Elephantine die nubischen Lokalgöttinnen Satis und Anukis. Findet sich keine selbständige Göttin, so wird sie aus dem Wesen des Gottes heraus konstruiert (Jusas als Gattin für den mit sich selbst zeugenden [ägypt. jwś] Atum von Heliopolis), oder man holt eine ihm dem Wesen nach verwandte Göttin aus der Ferne (Neit die Mutter des Re aus Sais für den Schöpfer Chnum in Esne). Ist die Lokalgottheit eine Göttin, so gesellt man ihr ein Kind zu (Ahi bei Hathor von Dendera), da natürlich niemand mächtiger sein darf als sie. In einigen Fällen bildete man wirkliche Familien, die berühmten Triaden, aus nicht zusammengehörigen Elementen; z. B. wurde Amon und Mut, den Urgöttern in Theben, der Mond Chonsu als Kind zugesellt. Etwas organischer passen Osiris, Isis und Horus (aus Busiris) zueinander, in denen das ideale Familienleben dramatisiert ist.

[1] Sethe, Beiträge zur ältesten Geschichte (1903) 16.
[2] Sethe, Imhotep (1902).
[3] Sethe in Aegyptiaca (Festschr. f. Ebers) 110.

Das Familienleben findet dann weiter einen Ausdruck in mannigfachen Gottheiten. Zwei freundliche Göttinnen, Hathor von Dendera und Bastet von Bubastis, sind insbesondere Schützerinnen der Frauen und eines manchmal recht ausgelassenen Liebeslebens. Merkwürdige Geister, ein schwangeres Nilpferd (Toëris) und ein nackter geschwänzter und vollbärtiger Greis, stehen der Gebärenden bei; sieben Hathoren warten das Kind und geben ihm unter Prophezeiungen seinen Namen. Das typische Kind, immer mit dem Seitenzöpfchen und dem Finger im Mund dargestellt, ist Harpokrates. Der alte Götterkönig Re spielt in zahlreichen Mythen die Rolle eines Greises, der nach tatenreichem Leben die Führung der Geschäfte jüngeren Kräften hat überlassen müssen.

Ein schwacher Versuch der ägyptischen Theologen, den Wirrwarr des Pantheons in ein einheitliches System zu gliedern, hat zur Aufstellung der Gruppen und Klassen von Göttern geführt, die in der griechischen Überlieferung wie bei den älteren Gelehrten[1] so viel Unheil angerichtet haben. In Heliopolis scheint man zuerst eine Neunheit (p š d.t) von großen Göttern gebildet zu haben, nach deren Beispiel in den übrigen Tempeln die vorhandenen Gottheiten zu einer Gruppe zusammengestellt wurden, die den gleichen Namen (p š d.t) erhielt, obwohl sie bald mehr, bald weniger als neun Glieder hatte.

IV. Totengötter.

Die Gottheiten, denen das Schicksal des Menschen nach seinem Tode anvertraut ist, haben in Ägypten eine Bedeutung, gegen welche die Wichtigkeit jeder anderen Gruppe zurücktritt, ausgenommen vielleicht die kosmischen und den Sonnengott.[2] Aus der ägyptischen Literatur wie aus der griechischen Überlieferung und aus den Gräbern der Könige und Privat-

[1] z. B. Brugsch, Religion und Mythologie (1888 bezw. 1891); besser Lepsius in Abh. Berl. Akad., phil. hist., 1851, 167 ff. und Maspero [1890] in Bibl. égyptol. 2 (1893) 337.

[2] So auch Maspero [1880] in Bibl. égyptolog. 1 (Paris 1893) 121.

leute, die zu allen Zeiten mit großem Aufwand und im Gegensatz zu den leichten Wohnhäusern „für die Ewigkeit“ hergestellt sind, wissen wir ja zur Genüge, wie besorgt man um die Erhaltung des Leichnams war. Offenbar geht ein großer Teil der dem Totenkult zugrunde liegenden Vorstellungen und Gebräuche in die Urzeit des Volkes zurück; der Glaube an das Wiedererscheinen der Geister der Toten und ihre Wanderung in andere Körper, sowie ihre Verehrung sind auch anderen afrikanischen Völkern vertraut.[1]

Die meisten ägyptischen Totengötter sind Tiere, die man draußen am Wüstenrande nahe den Gräbern sah. Mehrfach ein liegender Hund; er heißt in Abydos Chenti Amentiu „Erster der Westlichen (d. h. der Toten)“, in Siut Anubis und ist der liebste Totengott der ältesten Zeit. Nachdem der Fetisch von Busiris, ein Pfahl oder Baum, sich als Osiris zum König des Totenreichs und zum Repräsentanten des Wiedererwachens der Pflanzen im Frühling wie der Toten im Jenseits entwickelt hatte, trat dieser aller Orten an die Stelle des Hundes.[2] Er zog auch die beiden Wölfe Upuat in seinen Mythos, die in Siut seit alter Zeit den Toten zum Grabe geleitet hatten. In Memphis stand die gewaltige Totenstadt unter dem Schutze eines Falken Sokar, der mit ausgebreiteten Flügeln im Sande lag; die primitive Darstellungsweise der Frühzeit machte aus ihm eine unförmliche Masse mit einem Falkenkopf darauf. Auch Sokar mußte sich zu einer Form des Osiris stempeln lassen; sein Heiligtum, die unterirdischen „Gänge“ von Sakkâra (Serapeum), fielen Osiris und endlich dem Serapis anheim. In Theben empfing eine hinter einer Felsecke hervortretende Kuh (Hathor) den Toten in der westlichen Wüste; auch eine Schlange, die sich dort aufrich-

[1] z. B. Wilhelm Schneider, Religion der afrikan. Naturvölker (Münster i. W. 1891) 108 ff. 161; Fritz Schultze, Psychologie der Naturvölker (Leipzig 1900) 261 ff. 308 ff.

[2] Das Vordringen des Osiris von Busiris aus ist erkannt von Maspero 1888, zusammengefaßt in Histoire ancienne 1 (1895) 129—31.

tete, namens Mert-Segert, „die das zum Schweigen Bringen (= den Tod?) liebt", gehörte zu den mächtigen Wesen dieser Gegend.[1]

Der Bestand an Gestalten und Sagen ist bei den Totengöttern in historischer Zeit mannigfach erweitert und verändert worden. Je länger man den Göttern überhaupt diente, desto mehr zog man sie alle zum Segen der Abgeschiedenen heran. Der Hauptgott der Stadt mußte für sie sorgen, da er ja theoretisch für allmächtig galt. Jede andere Gottheit gab, was eben besonders in ihrer Macht stand: der Luftgott Schow frische Luft, der Sonnengott Re-Harachte das Sonnenlicht; kleine Hausgötter und zahllose Amulette übten ihren Schutz aus und ließen es an den Bedürfnissen des täglichen Lebens nicht mangeln. Eine Übertragung in großem Stile fand statt, als zunächst der König, später jeder Tote mit jenem Osiris von Busiris identifiziert wurde; indem er das Leben des Gottes noch einmal erlebte, wurde ihm Isis zur fürsorgenden Gattin und Horus zum rächenden Sohn; seine Mutter, die Himmelsgöttin Nut nahm ihn zu sich, und er setzte sich auf den Thron als Herrscher der Götter und Toten. In Anlehnung an das Wiederaufleben der Natur nach totenähnlicher Ruhe und an das Schicksal der gestorbenen Menschen feierte man die Mysterien des Osiris als Festspiele, in denen dargestellt war, was der Gott einst erlebt hatte: sein Auszug als König und seine Ermordung durch seinen Bruder Set, der von seinem Sohne Horus gestraft wird; Osiris erwacht zu neuem Leben und übernimmt die Herrschaft im Reiche der Toten.[2]

C. Schluß.

Zusammenfassung. Fassen wir das Bild der Entwicklung des Pantheons zusammen, das sich bei den einzelnen Gruppen ergeben hat. Für die Urzeit müssen wir eine große

[1] Maspero in Bibl. égyptol. 2 (1893) 402; Capart in Revue de l'Univ. de Bruxelles 6 (1900 — 01).

[2] Heinr. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos (1904).

Zahl von Gottheiten annehmen, deren Charakter und Wirkung ziemlich beschränkt sind; einige von ihnen sind dem ganzen Volke vertraut, andere gehören einem kleinen Bezirk an. In dieser Mannigfaltigkeit findet eine Auslese statt durch das, was wir bei Lebewesen den „Kampf um das Dasein" oder das „Überleben des Passenden" nennen würden. Unbedeutende Götter werden aufgesogen von umfassenden, die durch die politische Macht ihrer Gläubigen zur Ausbreitung kommen. Die großen Gottheiten werden vielseitig, erhalten zahlreiche Namen und Eigenschaften, und ihre Verehrer können zu der Meinung gelangen, als sei ihr Gott der einzige und ein allmächtiger. So kommt erst durch die sekundären Identifikationen ein monotheistischer Zug in die ägyptische Theologie[1], der aber nirgends das polytheistische Gebäude umgeworfen hat.

Bei dieser Entwicklung des Pantheons ist der ursprüngliche Charakter der einzelnen Göttergestalten stark verschleiert worden; auf den alten Kern hat man so viele Züge und Mythen aufgepflanzt, daß dieser durch das Dickicht der mannigfaltigen fremden Vorstellungen hindurch kaum zu erkennen ist. Kosmische Götter, die in allgemeiner Form dem ganzen Volke gemeinsam sind, werden in einer bestimmten Erscheinung an irgendeinem Orte angesiedelt, die alten Lokalgötter erhalten universale Erweiterung — kurz jede einzelne Gestalt wird vielseitig und kompliziert. So kommt es, daß auch die älteste uns erreichbare Form der Götter meist schon verschiedenen Gebieten angehört: Osiris ist Ortsheiliger von Busiris, ein kosmischer Vegetationsgott, ein sagenhafter wohltätiger König und Herrscher der Toten; der Sonnengott, in Heliopolis angesiedelt, ist Schöpfer, Götterkönig und Weltherrscher zugleich; Thot, der sich in Ibis und Pavian offenbart, ist der

[1] Richtig erkannt schon 1775 von Meiners, Versuch (oben S. 64 Anm. 4) S. 274; dann vergessen und erst von neueren Vergleichern wieder betont.

Mond, ein Schreiber und schaffender Urgott. Bei allen diesen komplizierten Gottheiten vermag nur theoretische Kombination die zugrunde liegenden einheitlichen Charakterzüge zu erschließen. — Endlich haben die Versuche der genealogischen Gruppierung des Pantheons die alten Verhältnisse vollends verwirrt; Gottheiten erscheinen in verschiedenen Genealogien, und haben wir nicht anderweitige Zeugnisse für ihre Verwandtschaft, so ist kaum etwas darauf zu geben, wenn sie als Eltern, Kinder oder Geschwister zusammengestellt werden.

Blicken wir von dieser Auffassung des ägyptischen Pantheons auf die im Eingang geschilderten Deutungen zurück, so drängt sich zunächst auf, daß wir ihm heute nicht mehr irgendeine einseitige Tendenz zugrunde legen werden; es ergibt sich als das Produkt einer Fülle von verschiedenartigen Strömungen, die den Forschern die Formulierung an die Hand gegeben haben von Fetischismus, Totemismus, Animismus und Manismus, von Monotheismus und Polytheismus, von Theologie und Volksglauben. Alle diese Züge finden sich auch in der ägyptischen Religion, und es ist gegenüber anderen Religionen lehrreich zu sehen, wie sie in ihr zutage treten.

Ursprung. Man pflegt die ägyptische Religion eine bodenständige, im Niltal erwachsene zu nennen. Eine Reihe von Zügen ist auch wirklich in seiner einzigartigen Landschaft entstanden, wie das Aufsteigen der Sonne aus der Ostwüste und ihr Niedergang zu den Toten im Westreiche, das Leben der Götter in Schiffen und die Verehrung der Wüstentiere. Aber die wesentlichen Elemente scheinen in zwei größere Zusammenhänge zu gehören. Die grobsinnlichen Vorstellungen vom Kosmos und dem Walten der Natur, der Gebrauch von Fetischen und Amuletten, sowie Göttern in Tiergestalt, ferner der primitive Toten- und Geisterglaube — das sind Züge, die ähnlich auch bei anderen afrikanischen Völkern, besonders den

Ägypten im Süden benachbarten, wiederkehren.[1] Eine andere Gruppe setzt höhere Intelligenz voraus und weist nach Norden; es ist die geistige Deutung der groben primitiven Vorstellungen vom Kosmos und den Mächten der Natur, der idealisierende Gehalt der Mythen und die individuelle Ausgestaltung der Götterpersönlichkeiten mit einem leisen Hang zum Monotheismus, endlich die ethische Verwendung des Glaubens an eine Auferstehung und das Jenseits.

Die merkwürdige Mittelstellung Ägyptens zwischen Afrika und den Nachbarn im Norden, die sich hier ergab, ist uns auch auf anderen Gebieten wohlbekannt. Die ägyptische Sprache ist entstanden durch Aufpfropfung eines semitischen Idioms auf einen Boden, der den Berber- und ostafrikanischen Sprachen nahestand.[2] In der Kunst sehen wir einerseits primitive grobstilisierte und symbolische Formen und kolossale massive Hüttenbauten, wie sie nach Afrika passen. Andererseits eine konsequente Zeichenweise und realistische Porträts, Verwendung der Töpferscheibe und Anfertigung von Steingefäßen; ferner in der Architektur eine leichtere Bauweise und feinere Technik mit Verwendung von Pfeilern und Säulen, durch welche alle erst die älteren Ansätze zu einer wirklichen Kunstübung wurden; dazu die Erfindung der Hieroglyphenschrift. In der Flora und Fauna kennen wir mannigfache Wanderungen von Kulturpflanzen und Haustieren nach Ägypten, besonders von Arabien über das Rote Meer. In der Rasse endlich, über die sich die Anthropologen noch nicht haben verständigen können, scheint das wenigstens sicher zu sein, daß neben den Negern, die von Süden zu allen Zeiten

[1] Vgl. die Berichte von Carl Meinhof in diesem Archiv 7 (1904) 487 und 11 (1908) 547.

[2] Neuerdings stellt Erman (Ägypt. Grammatik[3], Berlin 1911, § 1) die Faktoren Ägyptisch, Semitisch, Ostafrikanisch, Berber als Zweige eines in Arabien heimischen Grundstammes hin; vgl. die Betonung der Völker kaukasischer Rasse in Nordafrika im Gegensatz zu den Negern bei Ed. Meyer, Gesch. des Alt.[2] I § 165.

znströmen, im Norden ein anderes, feiner organisiertes Element mit den Vorbedingungen zu höherer Intelligenz vorherrscht, das von Libyen oder Syrien her Zuzug erhalten mag.

Um welche Völker es sich bei diesen Mischungen handelte und wie viele es waren, werden wir wohl nie ergründen. Im Süden wohnen heute, und soweit wir in die Vergangenheit zurückblicken, die jetzt bis in die prähistorische Zeit erschlossen ist, Negervölker, die den Nubiern nicht fernstehen; diese besitzen das ganze Niltal oberhalb des ersten Kataraktes und kehren, von den Sudanesen unterbrochen, wieder in den Nuba-Bergen im Inneren von Afrika. Im Nordwesten von Ägypten verbreiten sich libysche und berberische Stämme über die ganze Wüste; sie haben in historischen Zeiten oft das Delta überschwemmt, zeitweise sogar völlig beherrscht. Im Nordosten ist der Weg nach Syrien offen und nach Arabien, der großen Völkerwiege, von der Völkerwellen von erstaunlicher Kraft und Wirkung ausgegangen sind. Diese drei Faktoren sind in der Geschichte Ägyptens stets bedeutungsvoll gewesen und waren es wohl auch in der Urzeit[1]; ihre Wirkungen wird man in den ägyptischen Lokalreligionen mit Recht suchen dürfen.

[1] Ich möchte das Gebiet der allgemeinen Erörterungen nicht verlassen, ohne den Wunsch nach Verständigung mit Religionsforschern anderer Wissenschaften auszusprechen. Unsere wesentliche Aufgabe, der ich mich wieder zuwende, scheint mir die Herstellung von exakten Monographien der Göttergestalten (begonnen in Roschers Lexikon der griech.-röm. Myth. IV) und die Herausgabe von literarisch durchgearbeiteten Übersetzungen der religiösen Literatur (in Vorbereitung); so werden wir die Religion der historischen Zeit auch in den Einzelheiten besser verstehen lernen.

Zwei Richtungen im Judentum

Von S. A. Horodezky in Bern

Religiöse Gesetze und religiöse Gefühle — zwischen diesen beiden herrscht keine Eintracht. Während die Gesetze durch die religiösen Gefühle bedingt sind — denn ohne die innere religiöse Seele wären die Gesetze nur ein dürres Gerippe ohne Lebensgeist —, während die Gesetze nach dem Gefühle verlangen, weil sie nur darin ihr Ziel und ihren Bestand finden können, sind im Gegenteil die religiösen Gefühle den vielen Gesetzen abhold und bäumen sich immer wieder gegen sie auf.

In der Tat ist zwischen dem religiösen Gesetze und dem religiösen Gefühle ein tiefer Unterschied nicht zu verkennen. Das Gefühl ist frei, im Herzen begründet, und kennt keine Grenzen. Das religiöse Gefühl ist gut und nachsichtig und kennt keine Pedanterie, während das religiöse Gesetz wie eine Last auf den Geist drückt und seine Freiheit beschränkt. Das Gesetz befiehlt, streng und herrisch verfährt es, ohne Erbarmen; das religiöse Gefühl ist volkstümlich: in jedermanns Herzen kann es eine Stätte finden; es ist aufrichtig ohne äußeren Zwang, weder verheißt es, noch straft es, aus reiner aufrichtiger Liebe ist es Gott ergeben und nicht aus Hoffnung auf Lohn. Dem religiösen Gesetze dagegen kann nicht jedermann in gleichem Maße nachkommen, obschon es für das gesamte Volk ist, und der Gesetzgeber keinen Unterschied unter den Menschen machen wollte. Das Gesetz schmuggelt sich hinein, indem es dem Menschen alles Schöne im Diesseits und im Jenseits für die Übung guter Taten verspricht; dem Gesetze zufolge wird der Gottesdienst aus Furcht oder aus Hoffnung auf Lohn geübt. Das religiöse Gefühl ist frisch, blühend, lebendig; es folgt immer der Entwicklung des

Menschen und der Zeit. Das Gesetz aber ist vermummt und versteinert; allmählich wird es auch seines religiösen Gefühles bar, denn das Gefühl schreitet vorwärts und das Gesetz bleibt zurück, leer und hohl wie ein seelenloser Körper.

Das religiöse Gefühl offenbart sich als eine emporsteigende Bewegung. Es kommt weder von außen, noch drückt es von oben herab, es entwickelt sich in der Form einer volkstümlichen, freien und inneren Bewegung. Zwar nimmt diese Bewegung sogleich die Gestalt des äußeren Gottesdienstes an, aber eines Gottesdienstes, der mit dem inneren Geiste des Volkes übereinstimmt. Das Gesetz dagegen offenbart sich als eine Strömung, die von oben herabkommt: gelehrte Gesetzgeber scheuen keine Mühe, um Propaganda unter dem Volke zu machen und es durch ihre Autorität zu zwingen, ihre Meinungen und ihre Gesetze anzunehmen.

Die religiösen Gesetze und die religiösen Gefühle sind zwei Grundlinien, die sich in den verschiedenen Epochen der Geschichte Israels kennzeichnen: zwei Richtungen, die, seitdem das jüdische Volk besteht, sich in seiner Geschichte verfolgen lassen. Die eine stammt aus dem Bestreben, die religiösen Gesetze und die religiösen Lehren zu entwickeln; die andere aus dem Wunsche, das religiöse Gefühl, den Glauben und die Lehre des Herzens zu vervollständigen. Die erste offenbart sich als die Wirkung der Beamten und Bureaukraten, der Verstandesmänner und Gelehrten, wie Gesetzgeber, Priester und Rabbiner; die andere als Kundgebung der Mehrzahl des Volkes, das an der Verfassung des religiösen Kodex keinen Anteil nimmt, ja dem die vielen Gesetze nur zur Last sind, weil es nach freiem Gottesdienste, nach dem Glauben des Herzens und Gefühls sich sehnt. An der Spitze dieser Mehrzahl standen die Propheten, die Agadisten, der Messianismus, die Kabbalisten und zuletzt die Schöpfer des Chassidismus.

In der Tat ist das jüdische Volk kein „Volk des Buches", des religiösen Buches und der religiösen Gesetze, wie es von

verschiedenen Seiten behauptet wurde; es ist vielmehr ein Volk des Gefühls. Ein Volk, bei dem das Mysterium sein ganzes Dasein umfaßt und das sein Schaffen der Mysterien niemals eingestellt hat: im Buche Moses, bei den Propheten, bei den „Sibyllen“ und bei Philon, in den Agaden, in der Kabbala und im Chassidismus; ein Volk, das auch für andere Völker religiöse Mysterien geschaffen, das das Prophetentum erzeugt und den Messiasgedanken entwickelt hat — ein solches Volk kann kein „Volk des Buches“ genannt werden, des längst zurecht gelegten Buches, in dem religiöse Gesetze für jede Einzelheit des Lebens, des Denkens und des Glaubens im voraus bestimmt sind. Die Religion eines solchen Volkes ist vielmehr in ihrem innersten Kerne frei, denn sie kommt aus dem Herzen und hat ihre Begründung im Gefühl. Die ganze Geschichte Israels bewegt sich fast nur um diesen einen Zentralpunkt: die Auserwählten der Nation kämpfen im Namen des Gefühls und der Freiheit des Herzens gegen alles Bestehende, gegen alles Angenommene und Zurechtgelegte.

I

Die Propheten waren die ersten, die das Judentum auf das Gefühl und auf den Glauben des Herzens begründet hatten; sie waren auch die ersten, die ihm die Moral und die Sittenlehre zur Grundlage gaben. Mit aller Energie protestierten sie und lehnten sich gegen bestimmte Gesetze auf, die den religiösen Geist des Volkes verschrumpfen und versteinern. Allerdings finden sich bereits in den Büchern Moses sittliche Anschauungen, die bis heute als Muster gelten können, aber in diesen Büchern sind die Dinge noch untereinander vermengt und neben erhabenen Aussagen wie: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“[1] und „Einerlei Recht soll unter Euch gelten für den Fremden wie für den Landesein-

[1] Lev. 21, 18 (die Zitate aus dem alten Testament sind nach der Übersetzung Kautzschs angeführt).

geborenen“[1], findet sich darin auch folgende Aussage: „Auge um Auge, Zahn um Zahn“.[2] Einerseits das Kapitel „Und heilig sollt Ihr sein“[3], an das fast „alle Grundsätze der Bibel sich anschließen“[4], andererseits die „Verdammung“[5] und das Kapitel des „Fluches“[6]. Nur in den Büchern der Propheten gewahren wir ein großes unvermengtes und geklärtes Licht; in der Religion der Propheten vernehmen wir Ideen der absoluten Moral und Gerechtigkeit, die mit der Liebe zum allgemeinen Leben verknüpft sind. Hier sehen wir die wahre Religion des alten Testamentes, die vollkommene und vollendete, von deren Macht und Stärke bis auf die Gegenwart die Welt erfüllt ist.[7] Nicht allzu leicht fiel es den Propheten durch ihre Lehre, die eine Lehre des Herzens ist, auf das Volk zu wirken; das Volk war in Gesetzen und äußerlichen Traditionen versunken, und diese Gesetze erdrückten seinen inneren Geist. Deshalb erscheinen die größten der Propheten einerseits als Zerstörer, andererseits als Inauguratoren: mit den Gesetzen und Traditionen, die im Volke ihre Wurzeln schlugen, ohne einen moralischen Nutzen auszuüben, wollen sie aufräumen; dagegen lehren sie einen neuen und richtigen Weg, den das Volk, um nicht zu irren, einschlagen soll. Sie sind kühn genug, um sogar gegen bestimmte Gesetze, die in den Büchern Moses enthalten sind, zu protestieren.[8] Dem gegenüber sind sie unablässig bemüht, das Volk zu höherer Gesinnung, zur Reinheit der Moral und der Sitten zu erziehen, indem sie ihm wiederholt einschärfen, daß nur auf diese die Religion begründet sei. Der Prophet Hosea mahnt die Priester: „Von der Sünde meines Volkes nähren sie sich und nach seiner Verschuldung steht ihr Verlangen“ — und was verlangt

[1] Lev. 24, 22. [2] Exodus 21, 24. [3] Lev. 19.
[4] Sifro, Kedoschim. [5] Deuteron. 27. [6] Lev. 26, Deuteron. 28.
[7] C. Cornill *Der israelitische Prophetismus* S. 178. Straßburg 1906.
[8] K. Marti *Geschichte der israelitischen Religion* S. 179—183. Straßburg 1907. Vergl. W. Bousset *Das Wesen der Religionen* S. 120. Halle a. S. 1903.

sein Gott? „denn an Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern, an Gottes Erkenntnis und nicht an Brandopfern“.[1] Der Prophet Micha fragt: „Gefallen Jahwe etwa tausende von Böcken, unzählige Bäche Öls?“ — Und er antwortet: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt: und was fordert Jahwe von dir außer recht zu tun, dich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott.“[2] Der Prophet Jesaia ruft im Namen Gottes: „Ich bin satt der Widderbrandopfer und des Fettes der Mastkälber, und an dem Blute von Farren, Lämmern und Böcken habe ich kein Gefallen.“ „Eure Neumonde und Feste mag ich nicht; sie sind mir zur Last geworden, ich bin es müde sie zu tragen.“ — Dagegen predigt er: „Lernt Gutes tun! Trachtet nach Recht! Bringt die Gewalttätigen zurecht! Verschafft den Waisen ihr Recht! Führt die Sache der Witwen.“[3] — Und der Gott des Tritojesaia fordert: „Ungerechte Fesseln abnehmen, die Bande des Joches lösen, Zerschlagene frei ausgehen lassen und jegliches Joch sprengen, daß du dem Hungrigen dein Brot brichst und umherirrende Elende ins Haus hineinführst, daß wenn du einen Nackenden siehst du ihn bekleidest und deinem Fleische dich nicht entziehst.“[4]

Die Propheten pflegten mit den Gesetzen sparsam zu verfahren, ja sie liebten es überhaupt nicht, sich mit dem Aufstellen von Gesetzen zu beschäftigen. Die meisten Propheten sahen den wichtigsten Bestandteil ihrer Religion nicht in den Gesetzen. Nicht sie waren es, die sich geäußert haben: „Denn wahrlich ich sage Euch, bis der Himmel und die Erde vergehen, soll auch nicht ein Jota oder ein Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles wird geschehen sein.“[5] Nicht sie

[1] Hosea 4, 8. 6, 6. [2] Micha 6, 8.

[3] Jesaja 1, 11. 14, 17. [4] a. a. O. 58, 67.

[5] Matthäus 5, 18. Vergl. a. a. O. 23, 23. Lukas 11, 42. An die Galater 2, 9, 11—13. (Die Zitate aus dem neuen Testament sind nach der Übersetzung von K. Weizsäcker angeführt.) Siehe E. v. Hartmann *Die Selbstzersetzung des Christentums* S. 43—45, 56. Berlin 1874. Well-

meinten: „Denn wer das ganze Gesetze hält, aber in einem Stücke fehlt, der ist es ganz schuldig geworden.“[1] Für die Propheten ist das Grundprinzip der Religion die Gesinnung: Reinheit des Herzens und der Sitten, Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit.[2] Die Propheten rufen ihrem Volke und allen andern Völkern zu, die Fahne dieser geklärten und erhabenen Religion hochzuhalten.

Die Propheten waren nicht engherzig; sie wollten ihre Religion der ganzen Menschheit mitteilen; das „Gottesreich“ der Propheten ist für alle. Nicht das Christentum hat zum ersten Male das Wort verkündet: „Es ist hie kein Unterschied unter Juden und Griechen, es ist aller zumal ein Herr reich über alle, die ihn anrufen“[3], sondern schon 700 Jahre vor ihm predigten die Propheten diesen Gedanken. „An jenem Tage, sagte Jesaia, wird Israel der Dritte sein nach Ägypten und Assyrien, ein Segen inmitten der Erde. Gesegnet hat es der Herr Zebaot also: Gesegnet sei mein Volk Ägypten und meiner Hände Werk Assur und mein Erbgut Israel.“[4] „Ich wandle den Völkern ihre Sprache, ruft ein anderer Prophet, in eine lautere, daß sie allesamt den Namen des Herrn anzurufen wissen, ihm einmütig zu dienen.“[5] „Der Ewige wird König sein über die ganze Erde. An jenem Tage wird der Ewige einzig sein und sein Name einzig.“[6] Der Prophet Jesaia, in seinen erhabenen Visionen über den Weltfrieden, spricht nicht nur zum Volke Israel, sondern zu allen Völkern. „Kein Volk

---

hausen *Einleitung in die Drei Ersten Evangelien* S. 113—114. Berlin 1905. W. Hess *Jesus von Nazareth* S. 25. Tübingen 1906. B. Kellermann *Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums* S. 18—20. Berlin 1906.

[1] Jakobus 2, 10. Vergl. An die Galater 2, 11—13.

[2] K. Marti *Die Religion des Alten Testaments* S. 62. Tübingen 1906.

[3] Römer 10, 12. Siehe Stade *Geschichte des Volkes Israels* II S. 588. Berlin 1888. O. Holzmann *Christus* S. 85—86. Leipzig 1907.

[4] Jesaja 19, 24—25. [5] Zephania 3, 9.

[6] Secharia 14, 9. Siehe *Christentum und Judentum* in: Jahrbuch für Jüdische Geschichte und Literatur. Berlin 1906.

erhebt mehr gegen das andere das Schwert, nicht lernen sie fürder Krieg." „Da werden sie ihre Schwerter zu Sensen schmieden, ihre Speere zu Winzermessern."[1] Auch die Messiasidee, die durch die Propheten so erhaben entwickelt worden, ist für die ganze Menschheit gedacht.[2]

Es ist wahr, wir hören da und dort bei den Propheten, daß das Volk der Israeliten eine zentrale Rolle unter den Völkern spiele; aber dies widerspricht nicht ihrem religiösen Universalismus. Israel gilt nur für das geistige Zentrum, von dem die wahre Religion nach allen Seiten hin ausstrahlt. Wann aber dereinst alle fremden Völker das Heidentum abwerfen, wird der Gott der Propheten Ein Gott sein für alle Völker[3] und „Gottes Haus wird Ein Gebethaus für alle Völker sein". „Auch wenn ein Fremder, der nicht von deinem Volke Israel ist, aus fernen Landen kommt, um deines großen Namens, deiner mächtigen Hand und deines ausgestreckten Domes willen, und in diesem Hause betet, so höre auf ihn vom Himmel, dem Sitze deiner Wohnung und tue alles, was er von Dir erfleht"[4] usw. Ja Gott ist sogar bereit, aus den fremden Völkern seine Priester und Leviten zu wählen. „Auch von ihnen nehme ich mir Priester und Leviten, spricht der Herr."[5]

Und wahrlich nicht vergebens erscholl ihr Ruf: ins Herz aller Völker drang er und fand dort seinen Widerhall. Bereits fünfhundert Jahre vor der Geburt Christi, während die Exilierung der Juden nach Babylonien erfolgte, begann das Judentum sich in allen Ländern der Diaspora durch die dorthin kommenden Juden zu verbreiten.[6] Zu Ende des Zeitalters des

[1] Jesaja 2, 4.

[2] H. Cohen *Die Nächstenliebe im Talmud* S. 7. Marburg 1888.

[3] Siehe M. Güdemann *Jüdische Apologetik* Kap. 3. Glogau 1906.

[4] I. Könige 8, 41—43. II. Chron. 6, 32. [5] Jesaja 66, 21.

[6] W. Bousset a. a. O. S. 129. Harnack *Mission und Ausbreitung des Christentums* S. 8. J. Eschelbacher *Das Judentum und das Wesen des Christentums* S. 104—121. Berlin 1908. W. Staerk *Neutestamentliche Zeitgeschichte* II S. 45—59. Leipzig 1907.

zweiten Tempels machte das Judentum enorme Eroberungen; den größten geistigen Triumph aber feierte es über Rom, über die stolze Besiegerin des jüdischen Volkes, die ihm grausam seine Freiheit geraubt hatte, auch sie mußte stillschweigend ihr Haupt vor dem Judentum beugen.[1] Das war ein großer majestätischer Moment in der Geschichte Israels. Große, gewaltige Möglichkeiten boten sich damals dem Judentum, und wären damals an seiner Spitze Männer gestanden, die den Gang der Geschichte gehörig verstanden hätten — das Judentum hätte dann die ganze Welt erobern können. Und wie grundverschieden hätte sich alsdann der Gang der allgemeinen menschlichen Geschichte und derjenige des Judentums gestaltet! Leider fanden sich damals solche Männer nicht, ja es wurde zu jener Zeit überhaupt eine Reaktion im geistigen Leben des Judentums fühlbar. Die Lichtstrahlen der Propheten fingen allmählich zu erlöschen an, der volkstümliche, freiheitsliebende Gott der Propheten verschwand; und an dessen Stelle trat der Gott der Gelehrten, ein Gott der Gesetze und der Umzäunungen. Und als am Ende des Zeitalters des zweiten Tempels und ungefähr zweihundert Jahre nach dessen Zerstörung die Völker in einer Übergangsperiode lebten, ihre Götter verloren hatten und nach dem Gotte Israels verlangten, nach dem Gotte der absoluten Moral, der Gerechtigkeit und der Gesinnung — da stießen die Häupter des Judentums die Völker von sich. „Am selben Tage stellten sie 18 Verbote auf“[2] und errichteten damit neue Umzäunungen um das Judentum. Es ist nun begreiflich, daß andere Völker dem umzäunten und umgrenzten Judentum sich nicht anschließen konnten. Wenn auch hie und da eine Äußerung fiel, die den Völkern die Annahme des Judentums zu erleichtern schien, ihnen den Übergang durch das Tauchbad allein ohne Beschneidung gestattete[3], so verlor

[1] Siehe Schürer *Geschichte des Jüdischen Volkes* usw. III S. 115—122. Leipzig 1898. Eschelbacher a. a. O.

[2] Talmud babli, Sabbat 13b. [3] T. b. Jebamoth 46a.

sich eine derartige Äußerung in dem Wust der erschwerenden Urteile über die Aufnahme der Proselyten. Da kam das Christentum, das eben die Lehren der Propheten sich angeeignet, denen es aber heidnische Elemente hinzugefügt[1], um sich dem Geschmacke derjenigen Völker anzupassen, die sich von der Last ihrer Erbschaft noch nicht vollständig frei gemacht hatten, und erbte das reine geklärte Judentum. Wohl drangen die sittlichen Ideale und Anschauungen des Judentums der Propheten durch das Christentum in das sittliche Leben der Völker ein und verursachten darin eine Umwälzung, die bis zu unserer Zeit besteht. Diese Ideale und Anschauungen aber verloren ihre ursprüngliche Bedeutung, sie nahmen nun eine fremde Umhüllung an, die mit dem Geiste und dem Wesen des ursprünglichen Judentums nicht mehr übereinstimmte.

II

In jener Epoche stieg aus dem Volke der Juden ein leuchtender Stern empor, der als der echte Erbe der Propheten angesehen werden kann — das war der „alte" Hillel (140 v. Chr.). Aus Babylonien kam er nach Palästina, um sich den heiligen Lehren zu widmen. Als er aber den Geist gewahr wurde, der unter den Gelehrten herrschte, als er merkte, daß den Lehren der Propheten durch sie Gefahr drohe, daß deren Beschäftigung darin bestehe, den Turm der Gesetze zu vergrößern und immer neue hinzuzufügen, unternahm er es, das schwere Joch zu erleichtern. Unter sein Banner traten viele Jünger, die wie er bemüht waren, die Last der Erschwerungen zugunsten der Allgemeinheit zu verringern. Aber nicht bloß in dieser Hinsicht war Hillel der echte Nachfolger der Propheten, sondern auch in bezug auf sein Verhältnis zu den Völkern, die beim geistigen Judentum ihre Zuflucht suchten. Als eines Tages zu ihm ein Fremder trat und ihm erklärte, er wolle das Juden-

[1] C. Cornill, Aufsatz im Buche *Das Christentum* S. 10—11. Leipzig 1908. K. Vollers *Die Weltreligionen* S. 97, 124, 152—154.

tum annehmen, da äußerte sich Hillel kurz und bündig: der Zweck des Judentums sei die Wahrung der gesellschaftlichen Pflichten, und die Erfüllung der Gesetze seien nur Mittel zu diesem Zweck. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst — in diesem Gebote seien alle Lehren der Bibel enthalten, alles übrige sei bloß Kommentar dazu.“[1] Hillel forderte die Reinheit der Moral und der Sitten: „Du sollst den Frieden lieben und nach ihm streben, sollst die Menschen lieben und sie in die Gotteslehre einzuweihen suchen.“[2] Er selber war ein Muster der Tugend und der Bescheidenheit. Über seine Wohltätigkeit und seine Freigebigkeit bildeten sich die verschiedenartigsten, wunderbarsten Legenden. So lautet eine: „Ein verarmter Adeliger wurde von Hillel in sein Haus aufgenommen, und es war nun Hillels Bestreben, ihm all den Aufwand zu verschaffen, den der Adelige im Hause seines Vaters genossen hatte, damit dieser nichts vermisse. Auch ein kostbares Roß kaufte er für seinen Schützling und einen Knecht stellte er ihm zur Verfügung, der vor ihm herlaufen sollte. Eines Tages ging der Knecht aus und der Adelige wollte nun spazieren fahren, da unternahm es Hillel die Stelle des Knechtes zu vertreten und lief vor dem reitenden Günstling drei Meilen zu Fuß.“[3]

Über Hillel lautet die Sage: „Alle seine Taten waren zu Ehren Gottes.“[4] Er war ein Liebling des Volkes. Seine Sprichwörter und Aussagen waren allgemein bekannt. Viele der Fremden kamen, um die Lehren Israels beim alten Hillel kennen zu lernen. Liebenswürdig empfing sie dieser und bekehrte sie ohne Schwierigkeiten zum Judentum — diese Bekehrten wurden vom Volke „die Bekehrten Hillels“[5] genannt — während sie Schammai, einer der an der Spitze stehenden Pedanten und Gesetzanhäufer, grimmig abgestoßen hatte.[6] Man

[1] T. b. Sabbat 31a. [2] Aboth I.
[3] T. b. Kethuboth 67a. [4] T. b. Beza 16a.
[5] Aboth D'rabbi Nathan Kap. 15. [6] T. b. Sabbat 31a.

kann sich wohl die Erbitterung der pedantischen Partei gegen Hillel und gegen seine Beziehungen zu den Interessen des Judentums leicht vorstellen. Aber die Persönlichkeit Hillels, seine sittlichen Handlungen und seine außerordentliche Bescheidenheit dienten als Schutz gegen die Anfälle der Gegner. Denn das Volk glaubte, „daß Hillel ebenso wie Moses würdig sei, der Offenbarung teilhaftig zu werden, nur daß das Zeitalter es nicht verdiene".[1]

Anders gestaltete sich das Verhältnis der Pedanten zu einem anderen großen Manne — Elischah b. Abuah — (135 n. Chr.), der es wagte, gegen ihre Lehren und Gesetze in den eifrigsten Kampf zu treten. Leider ist es uns nicht möglich, die wahre geistige Gestalt dieses hervorragenden Mannes ins richtige Licht zu rücken; seine Gegner hatten es darauf abgesehen, ihn zu diskreditieren, und die meisten seiner Schriften wurden durch sie vernichtet. Durch dieses Vorgehen sind uns alle Quellen zu seiner Biographie wie überhaupt zu allen Zeugnissen seiner Anhänger verschlossen. Wir wissen nur, daß er kühn und unerschrocken gegen die Anhäufung der Gesetze auftrat. Auf die Legenden aber, die die Gegner dieses Mannes zu seinen Lebzeiten wie nach seinem Tode verbreiteten, ist nicht viel Gewicht zu legen. Die Tatsache allein, daß ein Gelehrter wie der Rabbi Meier, der „seinesgleichen in seinem Zeitalter nicht hatte", der „den Sinn der Gelehrten im Gesetze aufklärte",[2] zu den Jüngern dieses Mannes gehörte und sein Anhänger blieb, auch nachdem letzterer zum „Abtrünnigen" wurde — diese Tatsache allein zeigt ebenso die Größe des Mannes wie die Stärke und Bedeutung seines Einflusses. Elischah b. Abuah begann seine Tätigkeit mit der energischen Bekämpfung der Lehren und Gesetze seiner gelehrten Zeitgenossen. Er sah ein, daß diese Gelehrten nur Kasuistik trieben und dabei das Volk mit einer Menge der nur für den Gesetzgeber erwünschten Gesetze überschütteten, und empörte sich

[1] T. b. Sanhedrin 11a. [2] T. b. Erubin 13a.

dagegen. Nun nahm er den Kampf auf. In die Talmudschulen pflegte er zu kommen und die jungen Leute, die ihre Tage damit zubrachten, Kasuistik zu treiben, suchte er zu überzeugen, daß sie ihre Zeit nur umsonst vergeuden, zu Müßiggängern herangezogen werden und besser täten, eine Tätigkeit zu wählen, die sie zu ernähren imstande wäre.[1] Und seine Worte fanden Anklang. Elischah b. Abuah begnügte sich aber nicht mit bloßen Protesten gegen seine Zeitgenossen. Was er theoretisch lehrte, führte er praktisch durch. Im Widerspruch zu den Anschauungen der Religionslehrer störte er die Sabbatruhe, indem er auf seinem Esel ritt, das tat er sogar am Versöhnungstag, der zugleich ein Sabbat war.[2] Diese Tat erschütterte die Gemüter. Ein solches Wagnis, einen solchen Protest hatten auch seine Gegner nicht erwartet. Hätte er nur theoretisch gegen sie polemisiert, sie würden dann vielleicht keinen Anstoß an seinen Theorien genommen haben. Er aber beging eine Tat: er widerlegte ihre Lehren öffentlich. Da konnten sie nicht mehr stillschweigend vorübergehen. Sie erdichteten nun allerhand unglaubliche und frevelhafte Geschichten, die zu ihrem Träger Elischah hatten, z. B. er habe Talmudisten gemordet, er habe Prostituierte angesprochen, er habe die Römer überredet, die Juden zu zwingen, am Sabbat Arbeiten zu verrichten.[3] Außerdem bemühten sie sich, seinen Namen vergessen zu machen — sie nannten ihn „Acher“[4] — ein anderer — und seine Lehren zu vernichten. So verfuhr der talmudistische Synod mit einem seiner größten Mitglieder.

Es gelang diesem Synod aber doch nicht, den Geist seiner Gegner zu unterdrücken; schließlich brach er doch durch —

[1] Talmud Jerusalemi, chagiga 2. Midrasch schir H'schirim rabba I, 4.

[2] T. b. chagiga 15a.

[3] a. a. O. Jerusalemi.

[4] a. a. O. Babli. Vergl. P. Smolenskin *Am Olam.* J. H. Weiß *Dor W'dorchord* II S. 125—129. Wilna 1895. S. Rubin *Jalkuth Salomo* S. 17—27. Krakau 1896.

nämlich die Agadisten. In der Agada ertönt der Widerhall der Propheten, in ihr erlebt der Geist des Prophetentums seine Auferstehung; durch sie vernehmen wir wiederum ein lebendiges vom Herzen strömendes Wort, das den Geist belebt und ermuntert. Nur die Agadisten sind die geistigen Erben der Propheten. Einerseits führen sie wie die Propheten den Kampf gegen die Versteinerung der Gesetze und ihre unendliche Anhäufung, anderseits suchen sie wie ihre Vorbilder den Geist aufzumuntern und das Gefühl zu steigern. Die Agada ist die Seele des Volkes. Sie gewährt ihm Trost und Mut in Kampf und Leid. An den Sonn- und Feiertagen wie an den Fasttagen, während das Volk in den Synagogen versammelt war, pflegte der Agadist hinzukommen und dem Volke die Gotteslehre und Moral zu predigen. Seine Predigten pflegte er mit allerlei Beispielen und Märchen, mit Anspielungen und mit verschiedenen Deutungen der Bibel zu vermengen und sie mit Humor und Witz auszustatten. Es war nicht die Art des Agadisten, religiöse Gesetze seinen Zuhörern vorzutragen[1], sondern er pflegte wie der Prophet ehemals die Liebe zum Nächsten und zum Volke, die Liebe zur Wahrheit wie auch andere gute Sitten, die den Geist des Menschen erheben, seinen Zuhörern einzupflanzen. Der Agadist appellierte an das Gefühl des Volkes, ermunterte und ermutigte seinen Geist; und das Volk fand auch immer Gefallen am Agadisten und hörte aufmerksam seinen Predigten zu. Pflegte ein Agadist eine Stadt zu besuchen, so strömte das Volk von allüberall her, um ihn zu hören, kam aber ein Halachist, da besuchten ihn nur einzelne, die Gelehrten[2]; wohlbegreiflich, denn der Agadist war dem Volke nahe und mit ihm geistig verwandt. Wie ein Vater mit seinem Kinde pflegte er mit dem Volke umzugehen. Die Macht der Agada war so groß, daß sie auch auf die fremde Literatur einen Einfluß

[1] T. J. Herijuth: „Weder verbietet der Agadist noch gestattet er, weder sagt er unrein noch rein."

[2] T. b. Sota 40 a.

übte: ihre Spuren sind bei den Häuptern der Kirchenliteratur und in den Lehren Mohammeds anzutreffen.[1]

Die Agada im allgemeinen war gegen die Halacha im Talmud. Während die Halacha das Judentum nur auf das Studium und auf das Gesetz begründete, stellte es im Gegenteil die Agada lediglich auf das religiöse Gefühl und auf den Glauben des Herzens ab. Ihr Sprichwort lautet: „Der Barmherzige (Gott) wünscht das Herz".[2] Während die „Halachisten" im „Obergemach"[3] sich einzusperren pflegten, um dort Gesetze fürs Volk aufzustellen, scheuten sich ihre Zeitgenossen, die Agadisten, nicht, Kritik an Moses selber zu üben.[4] Und nicht allein die Persönlichkeit Moses wird von der Agada einer Kritik unterzogen, sondern auch seine Bücher. Zu diesem Zwecke legte die Agada ihre Kritik dem Gegner Moses in den Mund: Korach, der nach den Aussagen der Bibel ein Zeitgenosse Moses und ein Zeuge all der „Wundertaten", der Offenbarung Gottes auf dem Berge Sinai war und der trotzdem über Moses murrte; für diesen Zweck der Agada der allergeeignetste Mann. Die Agada benutzt ihn tatsächlich und schreibt ihm ihre Worte zu. Korach wäre nach den Agadisten der erste, der gegen die Gesetze Moses auftrat und in ihnen einen Schaden fürs Volk sah. Er habe Moses angeklagt, dieser hätte nur zu seinen und seiner Familie Gunsten Gesetze aufgestellt. „Als man uns die zehn Gebote gab, spricht der Agadist im Namen Korachs, da hatte sie jeder von uns direkt vom Berge Sinai vernommen — nur die zehn Gebote waren da und weder Gebote über „Opferkuchen", noch Priestergeschenke, noch Quasten haben wir vernommen. Nur um die Herrschaft an sich zu reißen und seinem Bruder Aron Ehre zuteil werden zu lassen, hat er dies alles hinzugefügt." Besonders scharf spricht der Agadist im Namen

[1] Siehe H. Weiß a. a. O. III S. 109—115. M. Güdemann *Religionsgeschichtliche Studien* S. 99 usw.

[2] T. b. Sanhedrin 106 b. [3] T. b. Sabbat 13, Menachoth 41.

[4] T. b. Berachoth 32 a. Menachoth 29 b. Midrasch rabba II. Kap. 83, IV. Kap. 19.

Korachs über das Gesetz „Priestergeschenk". So erzählt er: „Eines Tages kam eine Witwe und zwei Waisen, die ein Feld besaßen, und wollten das Feld ackern, da sagte Moses: „Du sollst nicht Ochse und Esel zusammen zum Pflügen verwenden"[1]; als sie säen wollten, sagte er: „Du sollst nicht dein Feld mit zweierlei Arten (von Samen) besäen"[2], als sie ernten wollten, sagte er: „eine Nachlese sollt ihr lassen".[3] Als sie eine Scheuer machen wollten, sagte er: „Priestergeschenk, erste Zehnte und zweite Zehnte sollt ihr geben."[4] . . . Es blieb nun der Witwe nichts übrig als das Feld zu verkaufen. Sie tat es und kaufte zwei Lämmer, um aus ihnen einen Nutzen zu ziehen und sich mit deren Wolle zu bekleiden; als die Lämmer gebaren, kam Aron und forderte: „Die Erstlinge sollt ihr mir als Lohn geben, denn so befahl Jehova: „Jedes Erstgeborne usw."[5] . . . Und als die Zeit eintraf, da sie die Lämmer zu scheren hatte, sagte er: „Das Vorzüglichste von der Schur deiner Schafe hast du ihm zu geben."[6] Da konnte die Witwe nicht mehr diesen Forderungen nachkommen und beschloß die Lämmer zu schlachten und sie zu verzehren. Als sie sie aber schlachtete, da sagte Aron: „Das Vorderbein, die beiden Kinnbacken und den Magen sollt ihr mir geben."[7] Da klagte die Witwe: „Habe ich auch die Lämmer geschlachtet, den Mann werde ich doch nicht los. Die Lämmer sind für mich im Banne." Aron aber erwiderte: „Da sind sie also ganz mein, denn so sprach Jehova: Alles Gebannte soll dir gehören."[8] Und er nahm die Lämmer und ging fort und ließ die Witwe und die Waisen klagend zurück. So verfuhren sie mit diesen Elenden, indem sie sich auf Jehova beriefen."[9]

Die ungeheure Wirkung, die diese Schilderung des Agadisten in allen ihren Einzelheiten auf das Volk machte, ist

[1] Deut. 22, 10. [2] Lev. 19, 19. [3] a. a. O.
[4] Deut. 12, 17. [5] Deut. 15, 19. [6] Deut. 18, 4.
[7] Deut. 18, 3. [8] Num. 18, 14.
[9] Jalkut Simoni *Korach*.

leicht begreiflich. Allerdings fügt der Agadist zu dieser Erzählung hinzu: „Korach wäre ein Spötter gewesen", durch diese Äußerung schwächte er aber nicht im mindesten den Eindruck ab, den die Erzählung selbst machte, und es ist zweifelhaft, ob es seine Absicht war, ihn zu verringern. Und daß der Agadist tatsächlich sich kritisch den Gesetzen gegenüber verhält und ihr ewiges Bestehen leugnet, ist auch daraus zu schließen, daß er ausdrücklich betont, „in der Zukunft werden die Gesetze aufgehoben, selbst dasjenige der verbotenen Speisen".[1]

Die Halachisten konnten wohl mit den Agadisten nicht übereinstimmen, denn letztere erschienen ihnen als gefährliche Feinde. Deshalb weigerten sie sich, ihnen den Titel „Rabbi" zu verleihen und nannten sie „Agadisten".[2] Es half aber nichts: das Volk war der Agada zugeneigt. Und als die Halachisten sich davon überzeugten, versuchte mancher unter ihnen, sich auf dem Gebiete der Agada zu betätigen, um dadurch die Gunst des Volkes zu gewinnen. Sie versuchten im Geiste des Volkes und seinen Gefühlen gemäß zu sprechen; da vernehmen wir Worte, die im Munde der Halachisten sonderbar klingen. Auch Rabbi Aschai, der Redakteur des Talmuds, und seine Jünger versuchten, nachdem sie sich überzeugt hatten, daß die Agada beim Volke beliebt und die Halacha ihm zur Last sei, die Agada und Halacha untereinander zu mengen, um durch die Agada auch die Halacha beim Volke beliebt zu machen.[3]

Allein die agadistischen Reden der Halachisten konnten keinen Anklang im Herzen des Volkes finden. Dem Volke war es nur zu wohlbekannt, daß der Halachist, sobald er das Katheder verlassen hat, von dem er soeben agadistische Vorträge hielt, sofort zu den Disputationen zurückkehren und seine Beschäftigung — Gesetze anzuhäufen — fortsetzen würde. Die

[1] T. b. Nidda 61 b. Midrasch Schochar tob 146.

[2] T. J. Massiroth 1, 3. Siehe J. H. Weiß a. a. O. III S. 117.

[3] S. A. Horodezky *Milchemeth Haregesch Whassechel* (in Zeitschrift Haschiloach 1908).

Talmudisten selbst äußerten sich in ähnlicher Weise über einen der größten Halachisten — Rabbi Akiba —, der nebenbei auch agadistische Vorträge zu halten pflegte: „Akiba[1], wie kommst du zur Agada? Kehre zu N'gaïm und Ahaloth zurück“[2], d. h. nur dort ist dein eigentlicher Platz.

Bemerkenswert ist es, daß auch Rabbi Akiba, das Herz der Halachisten, ebenso erklärt hatte: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst“, das sei ein wichtiger Grundsatz der Bibel.[3] Allerdings ist der Ursprung dieser Idee bereits in der Antwort Hillels an den Bekehrten anzutreffen, nur daß sie bei Rabbi Akiba, der ein ausgesprochener Halachist war, eine ganz andere Form annimmt. Nämlich anstatt wie Hillel zu sagen: „du sollst deinen Nächsten lieben“ usw.: das sei der Inbegriff des ganzen Judentums — sagt Rabbi Akiba, das sei nur ein „Grundsatz“, d. h. einer der vielen wichtigen Grundsätze des Judentums. Wohlbegreiflich, denn die Absicht Hillels war, die Grundlage des Judentums ins Herz zu verlegen, d. h. das Judentum auf die Liebe zu begründen, während Rabbi Akiba seinerseits sich eben nicht anders äußern konnte, als er es in Wirklichkeit tat; denn ihm war die Hauptsache im Judentum das Gesetz und die religiöse Handlung, die Liebe dagegen nur ein Grundsatz des Judentums, wenn auch einer der hauptsächlichsten. Diese letztere Anschauung über den Wert der Sitten war offenbar die der meisten Halachisten, selbst in ihrer vorübergehenden agadistischen Periode. Deswegen verfehlten auch ihre agadistischen Reden, die allerdings sittlich und erhaben waren, den Zweck, den sie verfolgten. Sie übten, weil sie nicht ins Herz drangen, keinen Einfluß aus.

Anders gestaltete sich die Wirkung, die von denjenigen Agadisten ausging, welche sich ausschließlich der Agada widmeten. Sie kannten das Volk und scheuten keine Mühe, um die Gestaltung seiner Sitten und die Bereicherung seines

[1] T. b. Chagiga 14a. Sanhedrin 67b.
[2] Halachistische Auseinandersetzungen. [3] Sifro *Kedoschim*.

seelischen Lebens zu fördern. Sie kannten den Geist des Volkes und seine Bestrebungen und wußten mit ihm eins zu sein. Und das Volk kannte sie ebenfalls und liebte ihre verlockenden und anziehenden Predigten. Dergleichen Agadisten traten im Zeitalter der ersten und der letzten Tanaiten, insbesondere im Zeitalter der Amoraiten auf. Das Verfahren der Halachisten, die nur Kasuistik pflegten und sich in Disputationen ergingen, empörte die Agadisten und sie sagten das klipp und klar heraus. Rabbi Simloi, einer der bedeutendsten unter ihnen, der in seinen öffentlichen Predigten die Halachisten wegen der Beschwörung der Gesetze auf das Volk angriff, war der erste, der gegen das Verbot „Öl der Heiden“[1] Einspruch erhob und den Nasi Rabbi Jehuda zu überreden suchte, das „Brot der Heiden“[2] zu gestatten. Und der Nasi würde auch diesem Verlangen Folge geleistet haben, wenn ihn nicht die Angst vor den Halachisten zurückgehalten hätte. Dieser Rabbi erklärte dem Volke: „613 Gebote sind Moses überliefert worden, David führte sie auf 11, Jesaia auf 6, Micha auf 3, Amos auf ein einziges zurück, nämlich auf das: „Strebe nach Gottes Erkenntnis und lebe darin.“[3] Er protestierte gegen diejenigen, die das Judentum bloß auf das Gesetz allein zu begründen suchten. Ihm gilt das Judentum als eine Lehre des Herzens, die „ihren Anfang und ihr Ziel in der Wohltat sieht“.[4] Kein Wunder, daß ein Mann wie dieser im Lager der Halachisten verleumdet wurde; überall hieß es, Rabbi Simloi erfülle nicht alle Gebote und Gesetze. Raw ließ folgendes Urteil über ihn fallen: „Rabbi Simloi sei aus Ludai und die Ludaier verhalten sich geringschätzig zu den Gesetzen der Gelehrten.“[5]

III

Der Talmud war abgeschlossen (um 400 n. Chr.), die äußeren Gesetze und die Manifestationen des Gefühls — die Halacha und die Agada — waren nun in Einem Buche ver-

[1] T. J. Aboda sara 2. [2] T. b. Aboda sara 37.
[3] T. b. Makkoth 23b. [4] Midrasch rabba I Kap. 8.
[5] T. b. Aboda sara 36. Siehe Weiß a. a. O. III S. 116—120.

quickt. Der letzte der Amoraiten war hingeschieden und die Gaonim sollten nun ihre Erbschaft antreten, d. h. dem Volke Wegweiser werden.

Welch dringendes Bedürfnis machte sich beim Volke, namentlich zu jener Zeit, nach verständnisvolleren Lehrern geltend, die seinen Geist zu ermuntern verständen, die ihm in seiner geistigen Niedergeschlagenheit hätten eine Stütze sein und ihm die Hoffnung auf eine freudigere Zukunft wachrufen können! Welch Bedürfnis nach gefühlvollen Lehrern, die den Geist der Propheten und die Seele der Agadisten besäßen! Nur solche Lehrer wären imstande, ihm den betrübten schattenvollen Weg des Exils zu erhellen und die Pein seines Lebens zu lindern. Aber solche Lehrer vermißte das Volk. Solange der Talmud nicht abgeschlossen war, waren noch Spuren des geistigen Lebens im Volke vorhanden. Es tobte der Kampf zwischen den Halachisten und den Agadisten, frohe jubelnde Agadastrahlen blickten durch die bewölkte Ernsthaftigkeit der Halacha empor, frische muntere Töne erschollen noch. Nach dem Abschlusse des Talmuds aber, im Zeitalter der Gaonim und der „Vorsitzenden der Talmudschulen", der Häupter der „Yeschiboth" (jüdische Hochschule), die der Agada den Rücken zugewandt und die als die einzigen Nachfolger der Halacha ihr Amt verrichteten, änderten sich die Dinge von Grund auf. Es wurde dem Volke durch alle möglichen Mittel nur die Halacha aufgedrängt, der die Gaonim verschiedene Umzäunungen, Gesetze und Gebote noch beifügten.

Und das Volk war von allen Seiten bedrängt. Äußerlich umgaben es Haß und Verleumdungen, innerlich Gesetze und Verbote. Nur die kategorisch befehlende Stimme der Gaonim und Halachisten war vorwiegend: „Handle so, so und nicht anders!" Sie behaupteten „ihre Lehren stammten von Gott und auch aus der Schule des Hauptes der Propheten — Moses — würden sie nicht verstoßen sein, ihre Lehren und ihre Kasuistik seien diejenige, die Gott Moses verkündet hätte . . . und wer

gegen ihre Lehren streite, sei einem Häretiker gleich, der an Gott und seiner Tora zweifelt".[1] Damit nun all diese Gesetze und Gebote nicht aus dem Gedächtnis verwischt würden, unternahmen es Rabbi Achai aus Schabach, Rabbi Schimon aus Kairo und Rabbi Jehuda Gaon für ihr Bestehen und ihre Verbreitung zu sorgen. Ersterer verfaßte ein Sammelbuch „Sch'iltoth", in dem alle Gesetze des Talmuds enthalten sind, die Letzteren fügten in ihrem Buche „Halachoth Gedoloth" auch noch diejenigen Gesetze hinzu, die von ihren Vorgängern (den Gaonen) aufgestellt worden waren; auf diese Weise sollten alle Gesetze zu „unübertretbaren" für das Volk werden, das sie weder geschaffen hatte, noch seinem Geiste und seinen inneren Neigungen entsprechend empfinden konnte.

Zu dieser Zeit entstand das Karaitentum (761); mit dem schärfsten Protest gegen die halachistischen Lehren und Gesetze des Talmuds sowie der rabbinistischen Literatur trat es auf. Der Eindruck war enorm. Und das Karaitentum hätte zweifellos einen Sieg davon getragen, wenn es innerhalb des traditionellen Judentums geblieben wäre und sich nur auf sein negatives Auftreten in bezug auf die überflüssigen Gesetze beschränkt hätte, wenn es auf demjenigen geistigen Standpunkt beharrt hätte, von dem es mit Recht sagen konnte, er „weiche von dem der Propheten nicht ab"[2]. Aber es entfernte sich selber vom Lager und gründete eine eigene Schule, um nun statt der bekämpften rabbinistischen Lehren und Gesetze andere aufzustellen. Ihre Schule ähnelte also im Grunde genommen dem von ihnen bekämpften „Rabbinismus". Durch dieses Verfahren verringerte es selbst allmählich den Einfluß, den es anfänglich ausgeübt hat: nur wenige Juden verfielen ihm. Dagegen befestigte sich der Rabbinismus immer mehr, indem er den innern Feind ahnend nach Mitteln sann, ihm zuvorzukommen.

[1] R. Scherira Gaon in seiner Vorrede zu Responsen der Geonim *Schare Zion*.

[2] Siehe S. Pinsker *Likute Kadmonioth* S. 100.

Diese Mittel wußte er in nichts anderem zu finden, als in dem Befehl über die Pflicht des Talmudstudiums wie über die Erfüllung der verschiedenen Gesetze, denen bei dieser Gelegenheit auch neue hinzuzufügen er sich nicht versagen konnte.

So nahmen die Gesetze in jeder Periode immermehr zu. Sie waren aber überall zerstreut, bis Maimonides (1135) sie alle in sein Werk „Mischneh Thora" gesammelt hatte. Zwar wurde bereits vor ihm durch Rabbi Isaak Alfassi (1013) zu diesem Zwecke ein ähnliches Werk verfaßt, aber das Werk des Alfassi war nur ein „gekürzter Talmud": es enthielt meistens die im Talmud festgestellten Gesetze mit Auslassung der Verhandlungen und Diskussionen, weshalb es auch „der kleine Talmud" genannt wurde. Maimonides Werk „Mischneh Thora" aber enthält „alle Gesetze, Gebote und Gebräuche, die der Tradition zufolge seit Moses hinzugefügt worden sind".[1]

Man kann sich kaum einen klaren Begriff von der gewaltigen Wirkung machen, die dieses Werk ausgeübt hat. Man bedenke nur: all die seit Moses bis Maimonides von verschiedenen Männern in verschiedenen Zeiten aufgestellten Gesetze und Gebote, die durch allerhand innere und äußere Umstände hervorgerufen worden waren, auch solche, die bloß zu dem Zweck in den Talmud aufgenommen worden waren, um dem Ritus und den Bräuchen der fremden Religionen gegenüber dem jüdischen Volke Direktiven zu bieten; ferner solche, die lediglich zur Illustrierung im kasuistischen Streit, nicht aber als an sich berechtigt, aufgestellt worden waren — alle diese durch Maimonides in ein einziges Buch gesammelt und zu ewigen unveränderlichen Gesetzen gestempelt! Dabei glaubte Maimonides etwas großes für sein Volk geschaffen zu haben, wie er es selbst rühmt: „Ich habe heftig für Jehova den Gott Zebaot geeifert, indem ich das Volk ohne Gesetzbuch sah."[2] Weder Rabbi Salomon Ibn Gebirol noch Rabbi Jehuda

[1] Maimonides in seiner Vorrede zur „Mischneh Thora".

[2] Igereth Harambam. Siehe S. A. Luzato *Pnine Schdal* S. 17—19, 1838.

Halevi noch Rabbi Abraham Ibn Esra hätten ein solches Werk verfassen können. Denn sie, die vom nationalen Gefühl beseelt waren und den Geist des Volkes, seine tiefsten Gefühle zu schätzen wußten, hätten sich nicht damit abgeben können, Gesetze in ein Sammelbuch zu bringen, um sie dem Volke aufzuerlegen — sie waren zu sehr davon überzeugt, daß das Judentum keine Religion der Gesetze sei. Nur Maimonides, der treue Schüler der griechischen Philosophie, die sich um den „Pöbel" — die Masse — wenig kümmerte: er allein konnte ein solches Werk verfassen. Er, der eine tiefe Kluft zog zwischen Männern des Verstandes, den Gelehrten, und der Masse, welch letzterer er sogar die Seele absprach und deren Überwachung durch Gott er leugnete[1], nur er konnte sagen: „den Königspalast wird sie — die Masse — nicht erblicken",[2] und wenn sie auch alle Gesetze und Gebote erfüllen wird.

Zwar hat Rabbi Abraham Ben David (Rabad) durch seine Kritik einen Einbruch in das religiöse Gebäude Maimonides zu verursachen und den Einfluß des letzteren zu erschüttern vermocht, aber schließlich behielt doch die „Mischneh Thora" ihre Autorität und diente als ein neues Objekt zu Disputationen und Grübeleien, als Anlaß zu neuen Gesetzen, so daß Rabbi Jakob Ben Ascher (1280) sich genötigt glaubte, diese neuen mit den alten zu vereinen und ein neues Sammelbuch der religiösen Gesetze zu verfassen, nämlich das Buch „Turim". Dieses Buch übertraf selbst das des Maimonides, indem es viele Gesetze enthielt, die bloß auf Zahlen, auf Kabbala und Mystik begründet waren. Und auch dieses Sammelbuch bildete den Ausgangspunkt zu vielen andern Büchern und Kommentaren, Fragen und Erörterungen, Gesetzen und Geboten, bis Rabbi Josef Karah (1488), nach ihm Rabbi Moses Isserles es wiederum für nötig fand, die neuen Gesetze und Bräuche zusammen mit den alten in ein neues Sammelbuch aufzunehmen,

[1] Siehe More Nebuchim I Kap. 40, 47, 70. III Kap. 17, 18.
[2] a. a. O. III Kap. 51.

das er „Schulchan Aruch" betitelte, nach dem das Volk in allen seinen physischen und geistigen Handlungen sich richten müsse und an dem „nichts wie an der Thora Moses zu ändern sei."[1]

Aber selbst in dieser Epoche der unendlichen Gesetze brach sich das religiöse Gefühl Bahn, um eben mit diesen ihm widerstrebenden Gesetzen in den Kampf zu treten. Die Überzeugung findet auch hier ihre Bestätigung: wo der Geist des Prophetentums auf irgendeine Art sich geltend macht, da treten gleichzeitig auch seine Folgen zutage, nämlich die Emanzipationen von den überflüssigen Gesetzen. Die Messiasidee, die Kabbala und der Chassidismus sind nach der Agada die eigentlichen volkstümlichen Bewegungen, die im Judentum während seines Exils entstanden sind. Bezeichnend ist es, daß jede dieser drei Bewegungen mit der Bekämpfung der Halacha und der Gesetze begonnen hat, um deren Macht und Wirkung zu schwächen.

IV

Die Messiasidee — jenes erhabene Ideal, erschien nicht bloß als Erlöserin Israels von physischer und politischer Unterwerfung, sie sollte ihn auch von geistiger Knechtschaft, von der Last der unnützen Gesetze befreien. Das ist der Grund, weshalb jeder angebliche Messias zunächst das Joch der Gesetze zu erleichtern suchte, wie es die Propheten ihrerzeit taten. Als Beweis dafür, wie sehr das Volk im allgemeinen all diesen überflüssigen Gesetzen innerlich fremd gegenübersteht, kann auch die Tatsache dienen, daß es stets leichten Herzens die Gesetze aufzugeben pflegte, an die es seit Jahrhunderten gewöhnt war, sobald der als Messias Auftretende nur seine Zuneigung zu gewinnen und seinen Glauben zu erwecken vermochte. Es leuchtet also ein, daß die Gesetze von jeher dem Volke als aufgebürdete Last erschienen, denen es sich nur aus

[1] R. Heschel *Responsen. Pne Jehoschiah* II § 52, Lemberg 1860.

Zwang fügte. Es ist hier nicht der Ort, von all den „Messiassen" zu sprechen, die im jüdischen Volke entstanden und die alle sa n.t und sonders gegen die Halacha un die Gesetze aufgetreten sind. Es soll hier nur auf zwei derselben hingewiesen werden, die als die einflußreichsten unter den „Pseudomessiassen" gelten: Serenum und Sabbataï Zewi.

Serenum (720), der sich als Messias ausgab und die Juden versicherte, er werde ihnen Palästina wiedergeben, eroberte tausend Judenherzen und übte einen gewaltigen Einfluß nicht allein auf die in Arabien unter der despotischen Herrschaft des Kalifs Omar des II. (717—720) wohnenden Juden aus, die in Not und Elend ihr Leben fristeten, sondern auch auf die in Spanien in Wohlstand lebenden. Auch unter diesen fanden sich viele, die sich für bereit erklärten, all ihre erworbenen Güter zu verlassen und Serenum zu folgen. Dieser „Pseudomessias" — der erste unter denen des Exils — zerstörte selbst viele Gesetze des Talmuds, und das Volk, dessen Glauben an ihn fest war, folgte ihm. Rabbi Natrunoi Gaon, ein Zeitgenosse dieses „Messias", erzählt folgendes: „Viele, durch ihn irre geführt, sind der Ketzerei verfallen, sie pflegten nicht zu beten, verbotene Speisen zu genießen, verbotene Getränke und „Wein der Heiden" zu gebrauchen, am zweiten Festtage Handel zu treiben" usw.[1]

Der einflußreichste und bedeutendste Pseudomessias des Exils aber, der den gewaltigsten Eindruck sowohl auf die Juden als auf die andern Völker ausübte, war Sabbataï Zewi (1626—1676).

Fast die ganze jüdische Welt eroberte er. Seine Wirkung erstreckte sich bis Arabien, Palästina, die Westländer und Polen. In London, Hamburg, Wien, Venedig usw. finden sich jüdische Gemeinden, die sich ihm zugewandt haben. Große Rabbiner und Gelehrte huldigten ihm und pflegten ihm Briefe zu schreiben, in denen sie bekundeten: er, Sabbataï Zewi, sei

[1] Responsen der Geonim a. a. O. § 10.

der Auserwählte Gottes, dem die Mission des Erlösers zukomme. Der Einfluß dieses Pseudomessias nahm täglich größere Dimensionen an. Überall rüsteten sich die Juden, auf Sabbataï Zewi vertrauend, nach Palästina zurückzukehren. Der Verkehr des jüdischen Handels wurde eingestellt, da sie täglich den Abmarsch nach Palästina gewärtigten. Selbst der Glaube der Christen an Sabbataï Zewi wurde allmählich geweckt, ja selbst die Aufmerksamkeit des größten der rationalistischen Philosophen — Spinoza — wurde auf ihn gelenkt. Dieser einflußreiche „Messias" vernichtete ohne weiteres alle Gesetze des Talmuds, kein einziges ließ er bestehen. Und merkwürdig genug, dasselbe Volk mit vielen seiner Rabbiner und Gelehrten, das scheinbar so sehr im Gesetze vertieft war und das soeben ein neues Gesetzbuch, den „Schulchan Aruch" angenommen hatte — dasselbe Volk nimmt jetzt keinen Anstand, all diese Gesetze öffentlich zu überschreiten! Der Sohn des Rabbi David Levi und der Enkel des Rabbi Joël Sirkis, zweier großen Halachisten, begrüßten im Namen ihrer Väter den Messias, denselben, der eben ihre Lehren und Gesetze widerlegt hatte, und kehrten dann ruhig und zufrieden in ihre Heimatstadt Lemberg zurück mit Geschenken und einem Brief vom „Messias" selber an den alten Rabbi David, in dem sich Sabbataï Zewi „David Ben Ischai" (David, Sohn des Ischai) unterzeichnet.[1] Auch aus diesem Falle also ist zu schließen, daß das Volk die Gesetze stets nur als Last empfunden und sie lediglich aus Zwang erfüllt hatte, bei jeder sich darbietenden Gelegenheit aber dieses Joch abzuschütteln suchte.

Zweifellos hat der Pseudomessianismus im allgemeinen dem jüdischen Volke einen großen Schaden zugefügt, denn nachdem der Moment der Zuversicht mit seinem festen Glauben an die ersehnte Erlösung vorüber war, mußte unvermeidlich Enttäuschung und Verzweiflung eintreten; in gewisser Hinsicht aber wirkte der Pseudomessianismus auch wohltuend, indem

[1] J. Sasportas *Zizath nobel Zewi* 95—99.

gerade in den Zeiten, wo das Volk unter der Last der Gesetze zusammenzubrechen drohte, zuweilen ein solcher Mann als Zerstörer der Gesetze auftrat. So erschien Serenum im Zeitalter der Gaonim, die durch die rituellen Gebote eine unbeschränkte Gewalt über das Volk ausgeübt hatten, um ihren Einfluß und ihre Macht einigermaßen zu schwächen. So trat Sabbataï Zewi auf, dessen heilsame Wirkung darin bestand, daß er das Rabbinertum zu erschüttern und seinen gewaltigen Einfluß zu verringern vermochte, gerade zur Zeit, wo der „Schulchan Aruch" sich zu verbreiten begann, um im Judentum seine unbeschränkte Gewalt auszuüben.

Die gleichen Vorteile und Nachteile, die der Einfluß des Pseudomessianismus zutage förderte, bewirkte auch die Kabbala.

V

Zur Zeit als der Rabbinismus mit seinem Gesetzes-Rigorismus festen Fuß faßte, nahm die Kabbala ihren Kampf mit ihm auf.

Allerdings gab es auch Momente, wo die Kabbala und die Halacha in scheinbarem Frieden nebeneinander bestanden. Als die Halacha aber ihre Grenzen allmählich auszudehnen und ihre Gesetze täglich zu vermehren suchte, da trat der Bruch ein. Es war in der Natur der Dinge begründet, daß die Kabbala, deren Wesen das Gefühl des Herzens und die Reinheit der Gesinnung ausmachte, sich gegen die Versteinerung der Halacha und ihre Gesetze auflehnen mußte.

Sie unternahm diesen Kampf mit aller ihr zu Gebote stehenden Macht und Energie, und es gelang ihr auch tatsächlich viel. Der erste Kabbalist, der in den Kampf gegen die Halacha eintrat, war Rabbi Abraham Abulaffia (1240), er war zugleich Kabbalist und Pseudomessias. Über die Rabbiner seines Zeitalters äußerte er sich folgendermaßen: „Diese heillose Partei besteht aus den meisten zeitgenössischen Talmudisten, denen ihre eigene Gelehrtheit der Inbegriff aller Weisheit ist"

Als wahrer Mensch erscheint ihm nur der Kabbalist, die Talmudisten dagegen seien „den Affen ähnlich". Er führt nun den Kampf gegen die traditionellen Lehren im allgemeinen, namentlich aber gegen die Gesetze. „Die traditionellen Lehren seien für die Dummköpfe", sagte er, „die geheime Lehre für die Gescheiten" oder: „das Erfüllen der Gesetze ihrer Tradition gemäß sei für die Unzivilisierten und Profanen."[1]

Mit derselben scharfen, schneidenden Kritik über den Talmud und seine Gesetze trat auch der Sohar, die Bibel der Kabbalisten, auf, dessen Verfasser und zeitliches Entstehen an dieser Stelle nicht in Betracht kommt. Die Halacha ist für den Sohar „die Magd, und die Kabbala die Herrin", er versichert, daß die Juden durch die Kabbala aus dem Exil befreit und alle Gebote und Gesetze sodann aufgehoben würden.[2]

Solche Äußerungen verfehlten natürlich nicht ihre Wirkung: der Eindruck war groß, und seit dieser Zeit entbrannte der Kampf zwischen der Kabbala und der Halacha immer mehr. Die Halacha erkannte bald in der Kabbala ihre alte Gegnerin — die Agada — in neuer Umhüllung und bekam nun von dieser noch viel schärfere Reden zu hören, als sie es von der Agada gewöhnt war. Nun aber rüstete sie sich zum Kampf; sie begann mit der Verleumdung ihrer Feinde, sprach über sie ihr Anathema aus und gedachte sie im Volke gänzlich zu verdrängen. Die Kabbala ihrerseits beugte sich nicht stillschweigend vor der Feindin; die späteren Kabbalisten übten ihre schärfste Kritik an der Halacha und äußerten sich über ihre Lehren: „Widersinnige Dinge machen sie als am Berge Sinai von Moses verkündete Gesetze geltend."[3] „Die Kabbalisten seien viel bedeutender als die Halachisten", äußerte sich ein anderer Kab-

[1] Chaje nefesch, Imre Schofer, Sitre Thora. Siehe S. Rubin *Heidentum und Kabbala* S. 39—40. Wien 1888.

[2] Sohar III 27b. 124a.

[3] Sefer Hakoneh. Siehe A. Jellenik *Kuntres Tarjag* 44.

balist.[1] So trat der vollständige Bruch der Kabbalisten und der Halachisten ein. Jeder von ihnen vervollkommnete sich auf seinem Gebiete, bis der Kabbalist schließlich einen ganz besonderen, vom „Gelehrten" und „Kenner" durchaus verschiedenen Typus annahm. Insbesondere grenzten sich die Kabbalisten im Zeitalter des Luria ab, und es entstand damals in Safet eine Reihe von hervorragenden Kabbalisten: Isaak Luria (1522—1570), Mose Corduero, Chaim Wital, Salome Alkabez, Elisa Galico, Israel Sarok u. a., die hauptsächlich „Kabbalisten" waren. Damals erreichte der innere Widerspruch zwischen der Kabbala und Halacha seinen Höhepunkt. Zwar fanden sich Leute ein, die die beiden in Frieden zu vereinigen suchten, damit die Kabbala und ihre Mysterien mit der Halacha und ihren Gesetzen verbunden würden, aber der Chassidismus des Bescht[2] (1698—1760) kam und zerstörte dieses Unternehmen.

VI

Der Chassidismus, in volkstümlicherer Kleidung auftretend als die seine Grundlage ausmachende Kabbala, unternahm den Kampf mit dem Rabbinismus und seinen Gesetzen gleich nach seinem Auftreten unter dem Volk; kühn und unerschrocken erklärt er: nicht das Studium sei die Hauptsache, das Judentum bestehe weder aus Kasuistik und Gesetzen der Rabbiner, noch führe die pedantische Erfüllung derselben zum erwünschten Ziel. Vielmehr wird der Zweck durch den Glauben des Herzens und durch das religiöse Gefühl erreicht; durch die Liebe zu Gott und zum Volke und durch die reine Gesinnung.

Der Chassidismus ist eine natürliche Folge des neuen Rabbinismus, wie die Kabbala als Folge des mittelalterlichen Rabbinismus und die Agada als Folge der Halacha zu betrachten ist. Genau so wie ein gemeinsamer Geist die Gesetze des Moses, die Halacha und den Rabbinismus beherrscht, genau so liegt

[1] M. Korduero *Or nerob* IV Kap 2.

[2] Bescht = Baal schem tob, Mann des guten Namens.

auch ein allgemeiner Geist dem Prophetentum, der Agada, dem Messianismus, der Kabbala und dem Chassidismus zugrunde. Der Chassidismus ist nicht als eine ganz neue Bewegung im Judentum zu betrachten, er ist eher ein Glied in der großen Kette der mannigfachen Schöpfungen, in denen sich der jüdische Geist offenbart, und deren Entstehung im Gefühl und im Glauben des Herzens zu suchen ist. Freilich unterscheidet sich eine jede derartige Schöpfung, ihrer äußeren Form nach, nach dem Orte und der Zeit ihrer Entstehung.

Die Spuren des Chassidismus sind bereits 700 Jahre vor der Erscheinung desselben im Buche „Chobath Ha-Lebaboth" von Bachaja Ibn Pakuda (1050) anzutreffen. Bachaja war der erste jüdische Gelehrte im Mittelalter, der über „Herzenspflichten" predigte, der erste, der diese Pflicht höher einschätzte als die äußeren Pflichten, die die trockenen Gesetze darstellen. Er war auch der erste, der gegen die Art und Weise des damaligen Studiums und gegen die allgemein eingeführten Lehren Protest erhob: „Nur aus Eitelkeit, um Ansehen zu erwerben, bemühen sie sich, die Lehren der Talmudisten zu ergründen und ihre Probleme zu lösen," behauptete er, „während ihnen Herzenspflichten fremd sind; sie vergeuden ihre Tage mit dem Studium der fernliegendsten Angelegenheiten, nämlich der Gesetze und ihrer Entstehung, während sie sich von denjenigen Dingen, die ihnen das Notwendigste sind, abwenden, nämlich von ihren Herzenspflichten."

Er erzählt dann, daß ein Gelehrter (Anspielung auf seine Person), um das Gesetz der Ehescheidung befragt, dem Betreffenden folgende Antwort gab: „Sollten wir auch den Gegenstand, den deine Frage betrifft, nicht kennen, so wird uns diese Unkenntnis nicht zum Nachteil gereichen. Du sollst lieber all die Gesetze kennen lernen, an denen du dich nicht vergehen darfst, und dich nicht mit fernliegenden Fragen beschäftigen, die weder zur Vervollkommnung deines Glaubens, noch zu deiner inneren Wohlfahrt beitragen können." Bachaja war also

der erste, der das innere Licht der Thora, ihr sittliches Ziel, zu schätzen wußte.[1] Und dieses hervorragende Buch, das vom wahren Begreifen des Judentums und des jüdischen Geistes Zeugnis ablegt, wurde weder zur Zeit seines Entstehens noch später richtig eingeschätzt. Erst der Chassidismus legte es jedem seiner Anhänger als Pflicht auf, das Buch so lange zu studieren, bis es in seinem Gedächtnis eingeprägt sei und er es nicht mehr vergesse. Der Chassidismus vermochte den Geist dieses Buches zu erfassen, denn auch seine Lösung war „Herzenspflicht". Der Chassidismus verzeiht dem Verfasser Worte, die ihm im ersten Kapitel des Buches entschlüpft sind: „Nur der Prophet und der Philosoph, die die Weisheit erkannt haben, seien imstande, dem höchsten Wesen — Gott — zu dienen." Ein Urteil, aus dem leicht zu schließen ist: wer kein Prophet oder Philosoph sei, diene den fremden Göttern. Eine derartige Äußerung konnte freilich der Chassidismus über sich nicht ergehen lassen, aber er verzieh sie dennoch dem Verfasser und setzte sich stillschweigend über sie hinweg aus Rücksicht auf die folgenden Kapitel, die wahren jüdischen Geist atmen: Herzensglauben und sittlichen Gottesdienst.

Der Vater des Chassidismus und dessen Erneuerer war Rabbi Israel Baal Schem Tob (Bescht). Weder „Gaon" noch scharfsinnig, weder Rabbiner noch Gemeindevorsteher; nichts mehr als ein einfacher mittelmäßiger Talmudgelehrter war er, aber anstatt der grübelnden Vernunft der Rabbiner trug er eine große Seele und ein gefühlvolles Herz in seiner Brust.

Der Bescht ahnte und begriff, was dem Volke abging und woran es ihm Not tat, aber er begriff ebensosehr, was den Talmudgelehrten fehlte, „deren Lehre ohne Seele sei". Der Bescht wußte, daß, „damit ein Heiligtum errichtet wird, ein anderes zugrunde gehen muß"; daß die alten Götter vorher vernichtet und die alten Altäre zerstört werden müssen, damit ein neuer Altar einem neuen Gott errichtet werden kann.

[1] Siehe S. Bernfeld *Daat Elohim* I S. 143—144, Warschau 1897.

Diese Zerstörung nahm der Bescht auf sich. Es traten ihm seine Jünger und deren Jünger zur Seite. Sie wandten sich gegen die ganze Polemisiererei der Rabbiner, „die nur darauf hinauslaufe, einander zu vernichten oder sich übereinander zu erheben". Ebenso sei das Verhalten der Rabbiner dem Volke gegenüber: „Anstatt es den wahren Gottesdienst zu lehren, verblenden sie es in ihren Predigten mit verschiedenen Kommentaren und Kasuistik, um ihre Spitzfindigkeit und Gelehrtheit zu zeigen." „Sie treiben Kasuistik in den Lehren der Thora; reine Gotteserkenntnis und wahrer Gottesdienst aber bleibt ihnen fremd, sie seien im Grunde genommen gar nicht gelehrt, wenn sie auch eine Lehre treiben, die sie Thora nennen. Denn was anderes heißt denn Thora, als Leiterin zum Gottesdienst und Vermittlerin zur Vereinigung mit Gott? — Sie aber verfolgen nicht dieses Ziel, sondern prahlen mit ihrer Gelehrtheit und verwechseln Gutes mit Bösem." Ihre Leidenschaft sei, immer neue Gesetze zu erfinden, und die Meinungen in ihren Gesetzen sind so verschiedenartig, daß der Rabbiner keine Gefahr laufe, das Verbotene zu gestatten, da darüber verschiedene Deutungen herrschen.[1]

So sprachen der Bescht und seine Jünger vor dem Volke und ermunterten es durch ihre Reden. Und das Volk erwachte allmählich und versuchte die alten Altäre zu stürzen, die längst keine Heiligtümer mehr besaßen. Aber der Chassidismus tat sich nicht allein mit Zerstörungen genug, seine Absicht war auch zu errichten. Er erreichte auch sein Ziel: neue Werte wurden durch ihn im Judentum geschaffen.

Der Rabbinismus ist dem Volke zu sehr entfremdet, er sieht das ungebildete Volk als den unbedeutenden Teil der Nation an, er bewirkt den Bruch zwischen den obern und den untern Schichten — der „Talmudgelehrten und der Menge (Ignoranten)". Der Chassidismus aber wendet sich ausdrücklich

[1] Toldoth Jakob Joseph Absch. Pekude, Wajischlach, Wajchi. Chaje Mahran.

zu den untern Schichten: „Verzaget nicht!“ ruft er ihnen zu „jeder Jude stellt einen Teil der Gottheit dar.“ „Jeder Jude trägt einen Teil des heiligen Geistes in sich“, „jeder Jude wird Zaddik genannt“, „es kann ein Mann groß und rechtschaffen sein, auch wenn er nicht Talmudkenner ist“, „es kann einer, ohne viele Kenntnisse zu besitzen, rein und sittlich, ja sogar ein Zaddik sein“, „durch das Rezitieren von Psalmen allein steigen wir im Range.“[1]

In diesem Sinne also gab der Chassidismus dem Volke einen volkstümlichen Gott, einen Gott, der für das ganze Volk sorgt und sein Leid empfindet, der allen Wesen, den Guten wie den Bösen, zugänglich ist. Dieser Gott macht keine Unterschiede, keine Scheidewände: „das ganze All oben und unten ist Einheit.“ Der Gott des Chassidismus ist gut, gerecht, barmherzig, er verfährt mit den Menschen nicht pedantisch, er kümmert sich nicht darum, ob man ihn nach bestimmten, festgesetzten Gesetzen preist, er wünscht vielmehr, daß man ihn „auf jede Weise verehre“. Er stellt keine Umzäunungen auf: „Der Mensch soll keine überflüssigen Pedanterien verfolgen“, „es gibt für den Menschen kein Muß“ etc. Kann er mitunter keinen Gottesdienst verrichten, so verzeiht es ihm auch der Allmächtige. Die Hauptsache ist das Innere, das sittliche Wesen, „das Geistige im Herzen“. „Gäbe es auch in unserem Zeitalter einen sittlich hervorragenden Mann, der die wahre Erkenntnis Gottes erreichen könnte, er würde von der praktischen Erfüllung der Gesetze völlig frei sein“.[2]

Der Rabbinismus sorgte dafür, das Volk mit einem täglichen, nach bestimmten Gesetzen zurechtgelegten Gebet zu versehen, einem Gebet, das durch vielfaches gewohnheitsmäßiges Wiederholen seinen innern Wert einbüßt. Der Chassidismus aber schuf ein gefühlvolles, feuriges, verzücktes Gebet, er schuf

[1] Likute Mahran I 84. Sefer Hamidoth lit. Zedek.

[2] Toldoth Jakob Joseph, Lech. Keter schem tob. Zawaat Haribasch. Sichoth Haran.

den Geist des Gebets, seine Seele. Er verlangte vom Betenden religiöse Ekstase, daß dieser sich mit dem innern Geist, „mit dem unendlichen Licht des Gebets vereinige".

Der Chassidismus kennt die Poesie des Gebets. Das Gebet im Felde, inmitten der Pracht der Natur, unter schimmerndem Himmel, zwischen Gras und Bäumen ist ihm am allerliebsten. Eines der Häupter des Chassidismus schildert das Gebet im Freien folgendermaßen: „Im Winter sind alle Gewächse und Gräser tot und abgestorben, der Sommer erweckt sie wieder ins Leben zurück, da ist es wieder schön im Felde zu spazieren; da stimmt jedes Gräschen sein Lied zu Gott an; wie schön und lieb ist es, ihren Gesang anzuhören! Wie angenehm ist es dann, im Felde im Einklang mit der Natur zu beten! Jedes Gräschen trägt zur Kraft des Gebetes bei. In solchem Gebete, das der Mensch im Schoße der Natur verrichtet, ladet er alle Welten ein, ihm zum Lobe Gottes beizustimmen".[1]

Und das Gebet muß heilig und rein sein, ganz vergeistigt. Der Mensch muß nur um die Vervollkommnung seiner Seele beten und nicht um materielle Dinge, denn durch das Verlangen der letzteren würde er die Heiligkeit des Gebets profanieren. Und nicht allein um sein Wohl muß der Mensch beten, sondern um das Wohl aller Wesen, auch um das „Wohl seiner Feinde", ja sogar um dasjenige „eines Bösewichts aus fremden Nationen".[2]

Der Rabbinismus erklärt das Wort „bescheiden" im Sinne der Erniedrigung, der Gebücktheit, „der aufrechte Gang beeinträchtige den heiligen Geist". Der Chassidismus dagegen erklärt die Demut als Äußerung der inneren Herzensbescheidenheit, die eine Folge des Aufgehens im Schauen des Schöpfers sei. Die Demut darf sich nicht im Beugen des Nackens äußern. Es existiert folgendes Beispiel von Bescht darüber: „Ein König wollte sich demütig aufführen, indem er seinen Wagen voran-

[1] Likute Mahran II. Sichoth Mahran. Siehe S. A. Horodezky *Rabbi Nachman von Brazlaw* S. 51—52. Berlin 1910.

[2] Keter schem tob. Zawaat Haribasch.

ziehen ließ, während er zu Fuß hinterher ging. Da rief ihm ein begegnender Weiser zu: Das ist nicht der richtige Weg zu wahrer Demut. Besteige den Wagen und führe einen bescheidenen Lebenswandel; das ist die wahre Bescheidenheit, die aus dem Herzen kommt."[1]

Der Mensch muß sich als ein Glied im Körper der Nation ansehen, seine individuelle Persönlichkeit muß er auszulöschen suchen: er selbst ohne das Volk sei nichts. Die Agadisten[2] meinen: „die Aussage Moses sei größer als die des Abraham, denn Abraham sagte „und ich bin Erde und Staub" und bei Moses heißt es: „und was sind wir?" Der Besht erklärt nun, Moses habe nicht „ich" wie Abraham gesagt, sondern schließe seine Person im Ganzen des Volkes ein, indem er sagte: „und was sind wir?" Auch im Gottesdienst muß der Mensch bescheiden sein und nicht Unerreichbares verlangen.[3]

Den Anschauungen des Rabbinismus gemäß sei die Welt in Gutes und Böses geteilt. Der Mensch muß das Böse fliehen, denn wenn das Böse sich seiner bemächtige, so gelange er in die größte Gefahr. Von solchen Anschauungen erfüllt, geriet der Rabbinismus in beständige Melancholie. Die Sorge über das in der Welt herrschende „radikale Böse" versetzte sie in Pessimismus und verursachte ihren Trübsinn. Der Chassidismus dagegen sieht nichts Böses in der Welt, „selbst dort, wo das Böse und das Teufelsreich im Übergewicht sind, gebe es einen Funken des heiligen Geistes, der das Ganze beseelt." Bei der Betrachtung der Dinge, „die allgemeinen Schaden verursachen," bei denen sich wohl die Frage aufdrängen muß, „wozu seien sie geschaffen", meinte der Chassidismus: „Zweifellos enthalten sie auch einen Teil des Guten". „Das Böse ist eine Vorstufe zum Guten". „Selbst die Sünde und der Genuß des Lüstlinges verbergen einen Teil des höheren Genusses." Deshalb ist dem Chassidismus Sorge und Kummer fremd, „der

[1] Or Hameïr S. 2. 42. Keter schem tob.
[2] T. b. Chulin 86.
[3] Keter schem tob.

heilige Geist teilt sich nicht im Trübsinn mit." „Der Mensch soll nicht betrübt sein, selbst wenn er sich vergangen hat". Aus diesem Grunde widersetzte sich der Chassidismus der Askese, dem Fasten und dem Kasteien, „es herrsche nur Freude", denn in Freude wird „die Heiligkeit vollendet".[1]

Der Chassidismus preist das Denken. „Die Ideen des Menschen sind seine Seele; sie sind ein Teil des heiligen Geistes". „Der Mensch kann mitunter durch die Seele allein Gott preisen, d. h. durch das Denken." Deshalb ist es des Menschen Pflicht, seine Gedanken stets in Reinheit zu bewahren. Und deshalb sieht der Chassidismus die „Höheren Regionen" — das Jenseits — als die Welt der Ideen an, von der sowohl die guten als die bösen Ideen sich dem Menschen mitteilen; letztere allein hat er zu vervollkommnen, weil sie lediglich zu diesem Zwecke ihm teilhaftig werden. Der Bescht erklärt die Legende[2]: „Täglich ertönt vom Berge Horeb eine Stimme, die ruft: „Wehe den Leuten, daß die Thora verletzt wird!" folgendermaßen: „Sollte es keinem Menschen gegönnt sein, diese Stimme zu vernehmen, wozu ertönt sie dann? Wäre es nun möglich, warum vernimmt sie kein Mensch, und derjenige, der beteuert, er habe sie gehört, wird ein Pseudoprophet gescholten. Die Sache verhält sich also folgendermaßen: im Jenseits existieren weder Aussprüche noch Entscheidungen, dort ist nur die Welt der Ideen. Die Reuegedanken allein, die der Mensch in seinem Innern vernimmt, sind jener Ausruf von oben."[3]

Der Chassidismus begründet das Judentum auf das Gefühl, auf den Glauben des Herzens — einen einfachen, ungeklügelten Glauben — und auf die Liebe: „Liebe zu Gott, Liebe zur Thora und Liebe zum Volke." „Durch die Liebe erheben sich

[1] Noam Elimelech *Beschalach*. Ktoneth Passim *B'haalotcha*. Siehe S. A. Horodezky *Rabbi Israel Baal schem* 36—37. Berlin 1909.

[2] Aboth 6.

[3] Chesed L'abraham Lech. Zebaat Haribasch.

die Tiefstehenden." Die Liebe aber muß rein und aufrichtig sein, ohne Bedingung der Vergeltung.[1]

Für den Chassidismus sind die religiösen Lehren nur ein Mittel und kein Zweck an sich, wie sie es für den Rabbinismus sind. Deshalb betrachtet der Chassidismus das fleißige religiöse Studium nicht als Pflicht des Menschen. Er rät vielmehr die Annäherung an das Leben und an die Menschen, denn aus diesen lerne man eher die Größe Gottes kennen: „Der Mensch soll nicht ausschließlich in sein religiöses Studium aufgehen, sondern er soll auch in Gesellschaft verkehren und auch dort Gottesfurcht üben."[2]

Der Chassidismus beharrt streng darauf, daß der Mensch „gute Sitten und redliche Taten übe", daß er die Wahrheit pflege, denn „wenn alle Welt die Wahrheit sagen würde, da würde Messias kommen". Er soll sich „liebenswürdig und ruhig" verhalten, er soll vorsichtig im Sprechen sein, denn „die Sprache ist die Feder des Herzens". Er soll seinen Nächsten aus „Liebe" rügen und soll keinen Menschen tadeln, nicht einmal den Bösewicht, nur dessen Taten soll er tadeln. Und wenn der Nächste sich vergeht, soll er ihn zu rechtfertigen suchen; die Seele des Menschen sei mit einem schweren Körper belastet und könne demzufolge seine Sinne nicht beherrschen, oder mit dergleichen Erklärungen ihn zu rechtfertigen suchen."[3]

Der Rabbinismus schuf den „Rabbi", der Chassidismus den „Zaddik". Der Unterschied der beiden bezeichnet den Unterschied zwischen dem Rabbinismus und dem Chassidismus im allgemeinen. Der Rabbi und das Volk sind zwei getrennte Klassen, denn der Rabbi sieht das profane Volk von oben herab an und kommt mit ihm nur in dem Falle in Berührung, wenn sich letzteres mit religiösen Fragen an ihn wendet, und

[1] Zofnath Paneach *Mischpatim*.
[2] Amtachath Benjamin 114.
[3] Midrasch Pinchas. Rischpe ösch 8. Nofath Zofim.

da lautet die Antwort kurz „rein“ oder „unrein“, „gestattet“ oder „nicht gestattet“. Damit sind alle seine Beziehungen zu dem Volke zu Ende. Anders der Zaddik. Er ist ganz „für sein Zeitalter“ geschaffen, er führt „die Gotteserkenntnis in alle Sphären ein“. Der Zaddik und das Volk sind eng miteinander verbunden. Der Zaddik belehrt das Volk und prägt ihm Moral und Sitten ein, er ist bemüht, den materiellen und geistigen Zustand des Volkes zu heben: immer, an jedem Ort und jeder Stelle sorgt er für das Volk, er lauscht ihm seine Bedürfnisse ab und wendet sich an Gott, um Gnade für es zu erflehen. Das Gros des Volkes steht auf einer unteren Stufe, die Absicht des Zaddik aber ist, es zu erheben und es mit Gott zu vereinigen. Sein Verhältnis zum Volke gestaltet sich in Mitleid und Liebe wie das „einer Mutter zu ihren Kindern“. „Es ist mit Barmherzigkeit zu umgeben und zu bewachen und auf die richtigen Pfade zu leiten“. Er strebt stets, die Liebe des Volkes zu gewinnen und sich mit ihm zu vereinigen. Noch mehr: Es geschieht mitunter, daß der Zaddik sein eigenes geistiges Leben in Gefahr bringen muß zugunsten des Volkes, indem er die Sinkenden aufzurichten sucht. „Wie einer, der seinen Nächsten vom Kot und Schmutz emporbringen möchte, selbst in den Kot herabsteigen muß, um ihn von dort zu erheben, so ist auch der Zaddik genötigt, sich manchmal mit den Sitten des Bösewichts zu umhüllen“ und sich giftvoller Medikamente — „der Befehle des bösen Geistes“ — zu bedienen.[1]

Das sind die Lehren des Chassidismus. Einen Hauch der Neubelebung bringen sie ins Judentum hinein. Sie erwecken das Gefühl und den Glauben des Herzens. Durch sie wird das Volk, die große Masse, ermuntert, damit sie das Licht des religiösen Lebens gewahre.

[1] Pri Haarez, Lech. Keduschath Levi Absch. Schir Haschirim. Siehe S. Schechter *Die Chassidim*. Berlin 1904. M. Buber *Die Geschichten des Rabbi Nachman*. Frankfurt a. M. 1906. Derselbe. *Die Legende des Baalschem*. Frankfurt a. M. 1908.

Das Prophetentum, die Agada, der Messianismus, die Kabbala und der Chassidismus — das sind die religiösen Bewegungen, die im Judentum entstanden sind. Eine und dieselbe Grundlage hatten sie, ein Geist und eine Überzeugung beseelte sie alle: die Erlösung Israels wird nicht allein eine materielle und politische sein, sondern auch eine geistige und sittliche. Einem Ziel strebten sie alle zu: die Herzenspflicht über die Gesetze zu erheben und das Vorrecht des Gefühls über die Vernunft zu betonen.

Volksglaube und Volksbrauch in Palästina nach den abendländischen Pilgerschriften des ersten Jahrtausends

Von **Richard Hartmann** in Leiden

Neben den höchsten Formen der Religion, man mag sie nach christlichem Sprachgebrauch Offenbarungsreligionen oder im Sinne des Islam Buchreligionen nennen, sind im Volke die Reste primitivsten Glaubens, animistische Vorstellungen ungeschwächt lebendig geblieben. Das ist im hochkultivierten germanischen Norden Europas so, wo erst allmählich rationalistische Ideen die Masse von dem Glauben der Väter losmachen — und dann oft noch rascher von der Religion der Kirche als von dem Urväterhausrat —; das ist stärker noch im romanischen Südeuropa der Fall; am kräftigsten aber lebt dieses Erbe aus uralter Zeit in dem Teil unseres Kulturbereichs fort, der noch heute gewissermaßen auf der Stufe unseres Mittelalters stehen geblieben ist, im Orient. Es scheint, als ob jene vornehmen Religionen trotz ihres Anspruchs, allen alles zu sein, die innersten Bedürfnisse der Masse nicht zu befriedigen vermöchten. Es sind religiöse Triebe schwer bestimmbarer Art vorhanden, denen die höchsten Religionsformen kein Genüge tun. Diese setzen eine Höhe geistiger Bildung voraus, die nicht alle besitzen. Und was die offizielle Religion nicht bietet, das sucht man eben anderswo. *Naturam expellas furca, tamen usque recurret.* Die Entwicklungsgeschichte der Buchreligionen ist zu einem guten Teil bedingt durch die Auseinandersetzung mit jenen Resten primitiven Glaubens. Auf dem Boden, mit dem wir es im Folgenden zu tun haben, in Palästina, haben sich die drei großen Religionen des Mittel-

meergebiets abgelöst. Sie haben sich zu jenen *survivals* aus der Vorzeit verschieden gestellt. Die Geschichte der alttestamentlichen Religion ist eine Entwicklung von der naiven Geltung jener Elemente zum bewußten Kampf einer vergeistigten Anschauung gegenüber dem Volksglauben; ganz ohne Zugeständnisse konnte aber auch diese Religion, die zeitweilig den Gegner am klarsten erkannt hat, auf die Dauer nicht auskommen. Das Christentum fand sich bald mit den Winkelkulten ab, die, nur äußerlich in christliches Gewand gekleidet, fröhlich weiter blühten. Der Islam scheint sie anfangs in der ihm von Hause aus eigenen Überzeugung von seiner sieghaften höheren Kraft ignoriert zu haben, um ihnen später, wenn sie ihm nicht direkt Opposition machten, freilich mit schlechtem Gewissen stillschweigend Duldung zu gewähren.

Es ist für diese Stufe religiösen Lebens charakteristisch, daß sie überall auf Gottes Erdboden so ziemlich dieselben Grundzüge aufweist. So ist der primitive Volksglaube auch in Syrien interkonfessionell geblieben. Gewisse Heiligtümer Syriens, wie das des Mār Eliās am Karmel, werden noch heute von Juden, Christen und Muslimen gemeinsam besucht, vgl. S. J. Curtiss, Ursemitische Religion (Leipzig 1903), S. 100 u. 233; E. Graf von Mülinen, Beiträge zur Kenntnis des Karmels (Leipzig 1908), S. 67 = Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXX 1907, S. 183f. Und dieselbe Tatsache läßt sich auch für die ersten nachchristlichen Jahrhunderte nachweisen. So wurde die Abrahamsterebinthe von Mamre im 4. Jahrhundert von Heiden, Juden und Christen gleichermaßen verehrt. Und für das Patriarchengrab zu Hebron bezeugt die Hochschätzung von seiten der Juden und Christen noch der Anonymus von Piacenza im 6. Jahrhundert (vgl. dazu auch Goldziher, Muhammedanische Studien II, 329ff.).

Schon längst ist die alttestamentliche Wissenschaft mit einer gewissen Vorliebe den Spuren ursprünglicher semitischer Bauern- und Beduinenreligion nachgegangen. Neuerdings bringt

man auch dem heutigen Volksglauben des Orients Interesse entgegen. Die lange Zwischenperiode liegt noch ziemlich im Dunkeln. Zwar sind in den Untersuchungen über die problematische semitische Urreligion reichlich spätantike Dokumente wie die (pseudo-?) lucianische Schrift De Dea Syria und altchristliche Kirchenhistoriker und Ketzerbekämpfer verwertet worden. Doch sind natürlich diese Quellen, die nicht *sine ira et studio* abgefaßt sind, keine absolut einwandfreien und glaubwürdigen Zeugen, so wertvolles Material sie in vielen Fällen bieten.

Die folgenden Zeilen wollen auf eine Gattung von Schriftdenkmälern aus dem ersten nachchristlichen Jahrtausend hinweisen, die gerade in religionsgeschichtlicher Hinsicht noch nicht viel Beachtung gefunden hat, auf die abendländische Palästinapilger-Literatur, wie sie von Tobler und Molinier unter dem Titel *Itinera Hierosolymitana . . . bellis sacris anteriora* (zitiert T.-M.) und von Geyer als *Itinera Hierosolymitana saeculi III—VIII* (Band XXXIX des Wiener Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, zitiert G.) gesammelt ist. Für die nach Meister *De itinerario Aetheriae abbatissae* (Leipziger Habilitationsschrift, Bonn 1909, S.-A. aus Rhein. Museum 64) aus Gallia Narbonensis stammende, meist Silvia, richtiger aber Etheria genannte Pilgerin des 6. Jahrhunderts ist außerdem die Ausgabe von Heraeus (Sammlung vulgärlateinischer Texte 1, Heidelberg 1908) benützt.

Diese Quellen haben den Vorzug, daß sie von Personen herrühren, die nicht von einer bestimmten Tendenz geleitete unbefangene Beobachter waren. Die Autoren waren ferner keine Orientalen, sondern Abendländer. Es sind ihnen darum wohl gerade die dem Osten eigentümlichen Bräuche und Vorstellungen aufgefallen und bemerkenswert erschienen, die auch für uns von besonderem Interesse sind. Sie haben schließlich ein nicht zu unterschätzendes Maß kritischen Geistes in den Orient mitgebracht.

Naturgemäß läßt sich aus den spärlichen Angaben in dieser Literatur kein geschlossenes Bild der palästinischen Volksreligion entwerfen. Die Pilger haben eben nur gelegentlich besonders charakteristische Züge mitgeteilt. Ist im Folgenden auf diese das Hauptgewicht gelegt, so sind doch auch die Beispiele benützt, in denen das Primitive unter seiner christlichen Verbrämung noch unverkennbar durchleuchtet. Dagegen ist die in der Richtung des Volksglaubens sich bewegende Verehrung originell christlicher Reliquien nicht durchweg beigezogen. Ebenso sind die wenigen, aber recht interessanten Nachrichten über religiöse Vorstellungen und Bräuche bestimmter Religionsgemeinschaften, wie der Samaritaner und der heidnischen Araber der Sinaihalbinsel, für das Bild des interkonfessionellen Volksglaubens nicht zu verwerten.

Unser Interesse an dem im Folgenden behandelten Stoffe hängt daran, daß er zu einem kleinen Teil die Lücke zwischen der sogenannten ursemitischen vormosaischen Religion und dem heutigen religiösen Leben des Volks ausfüllt. Damit wird es genügend begründet sein, daß wir jenes spärliche Material im Lichte der uns bekannten Epochen betrachten und es durch Beiziehung von Parallelen aus der semitischen Religionsgeschichte zu verstehen suchen. Das bewirkt dann zugleich eine gewisse Abrundung des sonst gar zu lückenhaften Bildes.

Die Verehrung des Göttlichen knüpft sich mit Vorliebe an gewisse Naturobjekte. Man hat die heiligen Stätten des semitischen Kultes geradezu eingeteilt in heilige Wasser, Bäume und Höhen bzw. Steine. Auch J. Wellhausen sagt (Reste arabischen Heidentums[2], S. 104): „Zum Steine, der bei der Kultusstätte nicht fehlen darf, kommen manchmal noch Wasser und Baum hinzu.“ Daß der heilige Stein als Gottheitssymbol unter der Herrschaft der Buchreligionen im weitesten Maße abrogiert bzw. seiner Bedeutung entkleidet wurde, ist verständlich; in welcher Form er sich aber seinen Platz im Volksglauben bewahrt hat, werden wir unten sehen. Wenn wir im

Folgenden zunächst die an Wasser, Bäume und Pflanzen, Steine und Höhen sich anknüpfenden Spuren des Volksglaubens behandeln und zum Schluß noch einige einzelstehende Notizen anfügen, so hat das nur den Zweck, daß wir damit ein, wenn auch nur rein äußerliches Prinzip der Ordnung haben. Innere, sachliche Zusammengehörigkeit soll diese Einteilung nicht bedeuten.

Daß die lebenweckende Kraft des Wassers — zumal im trockenen Orient — auf übermenschliche, dämonische oder göttliche Mächte zurückgeführt wurde, ist verständlich genug. In den Bereich der tief eingewurzelten Vorstellungen von heiligen Quellen führt uns gleich das erste Dokument unserer Literatur, der in der uns vorliegenden Redaktion aus dem Jahre 333 stammende Bordeauxer Jerusalemführer[1], wenn er bei Caesarea Palaestinae bemerkt: *in tertio miliario est mons Syna, ubi fons est, in quem mulier si lauerit grauida fit* (G. 19; T.-M. 15; dazu vgl. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII 1910 S. 172). Diese Notiz könnte sehr wohl noch aus einer vorchristlichen Redaktion stammen. Darauf weist nicht der Glaube an sich, sondern das Fehlen einer christlichen Begründung. Daß auch Christen gewissen Gewässern solche Wirkung zugesprochen haben, beweist ein jedenfalls auf den Pilger selbst zurückgehender Passus in der Heidenheimer Nonne *Hodoeporicon S. Willibaldi* über die Taufstelle im Jordan (T.-M. 262): *Sed et mulieres, que sunt steriles, venientes ibi gratiam Domini merentur*: dieselbe Sache, aber hier christlich, dort vorchristlich ausgedrückt! Die gleiche Wirkung scheint — wieder nach dem *Itinerarium Burdigalense* (G. 24; T.-M. 19) — das Trinken aus der Elisaquelle bei Jericho, der heutigen ʿAin es-sulṭān, zu haben. Ebendort ist der alttestamentliche Beleg II. Reg. 2, 21 dem ursprünglichen Sinne nach gewiß

[1] Über den sogenannten „Pilger von Bordeaux", das *Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque* siehe meine Ausführungen *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* XXXII 1910 S. 182 ff.

richtig wiedergegeben: *Haec dicit dominus: sanaui aquas has; ex eo si qua mulier inde biberit, filios faciet.* Beachtenswert ist auch die symbolische Handlung, durch die Elisa der unfruchtbaren Quelle Fruchtbarkeit verlieh: *misit in eo sales*; das heißt freilich zunächst, in das Tongefäß, aber gewiß doch nur, um von diesem aus die ganze Quelle fruchtbar zu machen. Man beachte dabei, daß nach Curtiss, Ursemitische Religion XVI, Anm. 2, besonders Salzwasser als männlich gilt, und vergleiche die Vorstellung von der Vermählung von Süß- und Salzwasser, von der nach W. Graf von Baudissin, Beiträge zur semitischen Religionswissenschaft II 181, Mariti und Volney unweit Tyrus bei al-Maʿšūḳ („der Geliebte" = Adonis?) Spuren gefunden haben. — Verwandt mit diesem Vorstellungskreis ist der zuletzt wohl auf der natürlichen Heilkraft stark mineralhaltiger Wasser beruhende Glaube, daß das Baden in bestimmten Quellen oder Flüssen Genesung von Leiden bringe. Aus der Fülle der hierfür zur Verfügung stehenden Belege sei nur an des meist Antoninus genannten Anonymus von Piacenza (6. Jahrh.) Schilderung der Kur in den Thermen im Jarmukteil bei Gadara-Mukēs[1] erinnert (G. 163ff.; T.-M. 95), aus der hervorzugehen scheint, daß das frisch zugeströmte Wasser unter Umständen nach einer Heilung seine Kraft verliere, wozu die heutige Vorstellung von der auf die erste Nacht nach der Ableitung beschränkten Zeugungskraft des Oronteswassers (Curtiss a. a. O. S. 122) eine Parallele bildet.

Sind die Berichte der altchristlichen Palästinapilger auch knapp, so ist doch gewiß, daß dem Volke jener Tage der Gedanke an natürlich wirkende Heilkräfte fern lag. Die abendländischen Besucher des Heiligen Landes mögen sich mit einer vagen Vorstellung von göttlicher Wunderwirkung begnügt haben; das Volk des Ostens dachte sich ohne Zweifel Geistwesen in den fruchtbaren Wassern wirksam. Mit Recht hat

[1] Über die heutige Verehrung dieser Quellen s. Curtiss, S. 114 f. 220, 225.

Curtiss a. a. O. S. 95 den apokryphen Vers Ev. Joh. 5, 3 beigezogen. Und unzweideutig tritt die ursprüngliche Idee zutage, wenn, wie Sozomenus II 4, 5 vom Abrahamsbrunnen in Hebron berichtet, in den Brunnen selbst Münzen, Salben, Weihrauch geworfen werden (über die Verwandtschaft von Brunnen und Schatzgrube, *rabrab*, nicht bloß bei den vorislamischen Arabern, vgl. J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2], S. 103). Noch heute werden blutige Opfer in heilige Wasser dargebracht, s. Curtiss a. a. O. S. 230; Greßmann, Palästinas Erdgeruch in der israelitischen Religion, S. 85 (dazu aber Kahle, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII, 1910, S. 230). Vgl. ferner R. Smith, Religion der Semiten, S. 129ff.; Goldziher, Muhammedanische Studien II, 345ff. Aus dem Bisherigen geht zur Genüge hervor, daß die im Wasser wirkenden übermenschlichen Mächte nicht bloß, ja nicht einmal in erster Linie weiblicher Natur sind, wie W. Graf von Baudissin für die semitische Urreligion annahm, eine Ansicht, zu der er wohl in erster Linie durch seine heute kaum mehr von jemand festgehaltene Meinung veranlaßt war, der ganze semitische Winkelkult an Quellen und unter Bäumen sei aus der Verehrung der großen Gottheiten eines semitischen Pantheons zu erklären.

Das Christentum suchte sich natürlich die vorgefundenen Volksvorstellungen anzupassen; sie zu vergeistigen — wäre schon zu viel gesagt. Es hat den Volksglauben wenig beeinflußt. Ja es hat vielleicht noch zur Verbreitung des Aberglaubens beigetragen, wenn es z. B. dem Wasser des Jordans besondere Kraft zuschrieb — holten doch nach dem Pilger von Piacenza die Seeleute von Alexandrien am Epiphanientag Weihwasser für ihre Schiffe im Jordan —, ein Aberglaube, der bekanntlich bis heute seine Geltung nicht verloren hat.

Am heiligen Wasser entsteht der heilige Hain. Doch auch sonst haben im baumarmen Orient einzelne Bäume oder Baumgruppen als Symbol der Lebenskraft als Stätten gegolten, da

man der übermenschlichen Macht nahe sei. Und mancher stattliche Baum verdankt noch heute seine Erhaltung nur dem Umstand, daß man in ihm das Heilige verehrt. Beispiele von Resten uralten Baumkultus bietet schon die alttestamentliche Patriarchengeschichte. Besonders Abrahams Name ist mit heiligen Bäumen verknüpft. Und Abrahamsterebinthen und -eichen begegnen uns von den ältesten Zeiten Israels immer wieder bis auf den heutigen Tag in Palästina. Nördlich von Hebron, bei Rāmet el-Ḫalīl, kennt das *Itinerarium Burdigalense* die Terebinthe, wo Abraham *habitauit et puteum fodit sub arbore terebintho et cum angelis locutus est et cibum sumpsit.* Und Eusebius erzählt (Onomastikon, ed. Klostermann, S. 6 und 76) von ihrer Verehrung durch die Heiden. Hieronymus aber sieht nur noch die *vestigia quercus Abraham* (T.-M. 35). Der Baum scheint zerstört worden zu sein, vgl. zu seiner Geschichte Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas, S. 219ff. Auf der Madebakarte jedoch ist der Baum wieder in voller Pracht eingezeichnet: doch kaum nur zur Erinnerung an bessere Zeiten! Die weitere Tradition über die Eiche (bzw. Terebinthe) ist schwankend. Die unter dem Namen des Theodosius laufenden Schriften aus dem 6. Jahrhundert stimmen zu den älteren Nachrichten, dagegen will der nur wenig spätere sogenannte Antoninus (G. 178; T.-M. 108) die *ilex Mamre* beim Abrahamsgrab selbst gesehen haben. Arculf im 7. Jahrhundert kennt sie wieder an der alten Stelle und weiß auch von ihrer Geschichte. Wenn er auch vielfach die ältere Literatur benützt hat, so scheint doch gerade diese Stelle auf den Augenzeugen Adamnanus zurückzugehen. Er erzählt uns von der merkwürdigen Art der Pilger, den Baum zu verehren, indem man ihn vernichtet: *de quo uidelicet conroso spurio et ex omni parte securibus circumciso astellarum ad diuersas orbis prouincias particulae asportantur ob eiusdem quercus venerationem et recordationem* (G. 262; T.-M. 175). Hier begegnen wir also schon jener Reliquiensammelwut, die später immer

tollere Auswüchse zeitigte. Schon die gallische Pilgerin ließ sich berichten, daß einer der andächtigen Beter beim Küssen des heiligen Kreuzes mit den Zähnen eine Holzpartikel loszureißen sich bemühte (G. 88; Heraeus 42). Die fromme Dame, die selbst den weiland brennenden Dornbusch des Moses andächtig beschaute, war übrigens für Zweiglein von heiligen Stätten, sogenannte Eulogien, selbst sehr empfänglich. Die Plünderung von Objekten der Verehrung scheint fast ein spezifisch abendländischer Zug zu sein. Im Orient sind ja noch heute heilige Bäume und Steine im ganzen vor solcher Barbarei geschützt. Man weiß, wie empört die Muslime über die Verletzung des heiligen Felsens zu Jerusalem durch die Kreuzfahrer waren. Während der Abendländer mit einem Stückchen des heiligen Gegenstandes den Segen mit sich zu tragen glaubt (s. G. 48f.; Heraeus 10), bringt sich der Orientale der darin wohnenden Gottheit eher dadurch in Erinnerung, daß er einen Fetzen von seinem Kleide dort läßt. Heute jedenfalls sind diese „Fetzenbäume" in Palästina nicht selten; vgl. Goldziher, Muhammedanische Studien II, 349ff.; ältere Nachrichten darüber scheinen allerdings spärlich zu sein. Doch wird sich in der reichen arabischen Literatur wohl da und dort ein beachtenswerter Hinweis finden.[1] — Es geht über das auch uns verständliche Streben, eine Erinnerung an jene Plätze der Verehrung zu haben, schließlich noch nicht hinaus, wenn man von den geweihten Stätten Zweige oder Früchte mitnimmt, wie der Pilger von Piacenza bei Jericho Datteln pflückt (G. 169; T.-M. 99), oder wenn der heilige Willibald von Eichstätt Balsam schmuggelt (T.-M. 271). Ein starkes Stück volkstümlichen Aberglaubens ist es jedoch, wenn im *Itinerarium Willibaldi*

[1] Erwähnt mag sein, daß Ibn Faḍlallāh al-'Omarī im 14. Jahrhundert (siehe sein *at-ta'rīf bil-muṣṭalah aš-šarīf*, Cairo 1312, S. 173) die vielgenannten beiden Bäume aš-šaǧaratāni an der syrisch-ägyptischen Grenze schildert als „die Stelle des Baumes, an dem die Leute die Lappen aufhängen".

(T.-M. 290) Eusebius nacherzählt wird, in Caesarea Paneas wachse unter einer Jesusstatue ein Pflänzlein, das, wenn es Jesu Rocksaum berührt habe, kräftig sei, jede Krankheit zu heilen.

Wie im kanaanäischen Kult den lebenden Baum der Holzpfahl, die Aschere, ersetzte, so war im Christentum der Stamm des Kreuzes geeignet, der heilige Baum *κατ' ἐξοχήν* zu werden. Vielleicht dürfen wir den Stern, der nach dem Pilger von Piacenza bei der Ausstellung der Kreuzreliquie erscheint (G. 172; T.-M. 102), wohl einen Vorläufer des „heiligen Feuers", in Parallele setzen zu dem nach Kahle, Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII, 1910, S. 231, auch heute noch nicht selten behaupteten Vorkommen von Lichterscheinungen gerade bei heiligen Bäumen.

Wohl noch eine größere Rolle als heilige Bäume und heilige Wasser spielen im Glauben der Semiten heilige Steine, Steinhaufen und Höhen. Man wird zwar nicht von heiligen Steinen reden, wenn uns der Pilger von Piacenza berichtet: *In Carmelo monte inuenitur petra modica rotunda, quam dum exagitas sonat, quae solida est. Talis autem est uirtus petrae: si suspensa fuerit mulieri uel cuicumque animali, iactum numquam faciet* (G. 160; T.-M. 92). Gemeint sind wohl die von E. Graf von Mülinen, Beiträge zur Kenntnis des Karmels, S. 14 und 146 (= Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXX, 130 und XXXI, 56) erwähnten Kristalldrusen; vgl. auch Guthe, Palästina, S. 22.

Mehr ein religiöser Scherz ist es, wenn der heilige Willibald — allerdings anscheinend gutgläubig — von zwei Säulen in der Himmelfahrtskirche bei Jerusalem weiß: *Et ille homo, qui ibi potest inter parietem et columnas repere, liber est a peccatis suis* (T.-M. 266). Doch geht dieser weitverbreitete Glaube — dasselbe erzählt man von der ʿAmr-Moschee in Kairo, vgl. Bädeker[5], S. 75 — vielleicht auf ältere ernstere Bräuche zurück; vgl. Curtiss, Ursemitische Religion, S. 91; siehe auch Goldziher, Muhammedanische Studien II, 408f.

Vor allem bei der gallischen Pilgerin kommt schon A. Baumstark, Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends (Köln 1906), S. 39 die Vermutung, „daß alte heilige Steine semitischen Heidentums durch eine Beziehung auf alttestamentliche Ereignisse eine kirchliche Umdeutung und Weihe erhalten hatten". Wenn in ihrem Berichte vom ersten Anblick des Gottesberges Sinai die Rede ist: *Hic autem locus, ubi se montes aperiebant, iunctus est cum eo loco, quo sunt memoriae concupiscentiae. In eo ergo loco cum venitur, ut tamen commonuerunt deductores sancti illi — dicentes: Consuetudo est, ut fiat hic oratio ab his qui veniunt, quando de eo loco primitus uidetur mons Sinai, sicut et nos fecimus* (G. 37; Heraeus 1) — so ist man stark versucht, in den *memoriae concupiscentiae* (vgl. Numeri 11, 34) große Steinhaufen zu sehen, wie sie — freilich meist in kleinem Umfang — vielfach beim ersten Anblick von Heiligtümern errichtet werden. Curtiss erwähnt solche Steinhaufen S. 86 und Spoer hat eine Photographie von schönen Beispielen in der Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins XXXII, 1909, S. 217 veröffentlicht. Sie heißen *mašhad, šawāhid* oder dgl. („Zeugnis", „Zeugen"). Der Name aber erinnert auffällig an den *jᵉgar šāhᵉdūtā* „den Haufen des Zeugnisses", den Jakob und Laban aufrichten als Grenzstein (Genesis 31, 47). Steine als Grenzzeichen des himā sind uns aus dem arabischen Heidentum bekannt, siehe J. Wellhausen, Reste², S. 105; Smith, Religion der Semiten, S. 120. Es ist wohl kein zu kühner Schluß, hier einen inneren Zusammenhang anzunehmen: die beim ersten Anblick des Heiligtums aufgestellten Steine oder aufgeschichteten Steinhaufen bilden gewissermaßen die Grenze des geweihten Bezirks.

Eine ganz andere Art von Steinhaufen lehrt uns der Anonymus von Piacenza kennen: *descendentibus nobis in uia, quae uadit in Gaza et Ascalona, continuo milia XX de Hierusolima uenimus in monte Gelbuae, ubi occidit Dauid Goliam. Ibi et mortuus est Saul et Jonathas. Ibi enim iacet Golias in media*

uia, aceruum ligneum ad caput. Congeries petrarum, mons excelsus, ita ut ad milia XX lapis mobilis non inueniatur, quia consuetudo est, quanticumque uel quotienscumque transierit, ternas lapides portantes et super ipsum tumulum iactantes. Nam in ipsis montibus numquam pluit et nocturnis horis secretum sic: uidentes spiritua immunda uolui, oculata fide tamquam uellora lanae aut certe undas maris (G. 179; T.-M. 108). Sehen wir von der auffallenden falschen Ansetzung der Berge von Gilboa und von den atmosphärischen Erscheinungen, die an Davids Trauerlied II. Sam. 1, 21 anknüpfen, und zu denen angebliche Erscheinungen bei Nebi Mūsa unweit Jericho eine merkwürdige Parallele bilden (s. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXVI, S. 394ff. und Mitteilungen und Nachrichten des Deutschen Palästina-Vereins XXXIII, S. 68), ab, so bleibt als beachtenswert die Sitte des Steinwerfens auf das Grab. Petrus Diaconus, der aus älterer Quelle, vielleicht der gallischen Pilgerin, schöpft, bezeugt dasselbe vom Grabe der Isebel (G. 113: *Sepulchrum uero Jezabel usque hodie ab omnibus lapidatur*). Der Brauch, Gräber verhaßter Toter mit Steinen zu bewerfen, kommt schon im Alten Testament vor, s. Josua 7, 26. Gewiß bedeutet das ursprünglich nicht bloß ein Schandzeichen, sondern man erwartet von der Häufung des Fluchmals eine reale Wirkung. Eine bemerkenswerte Parallele aus der Gegenwart ist nach Musil *Arabia Petraea* III, 35f. (s. auch ebd. II, 1, S. 204) das Grab des Tijāha-Schechs ʿAmri ibn Rabbāb, das er als einen Steinhaufen von etwa 2 m Höhe schildert. ʿAmri wurde als Kriegspatron seines Stammes hochverehrt, bis einst eben an seinem Grab ein schweres Unglück seinen Stamm traf. „Seit dieser Zeit wird er allgemein verflucht. Man wirft Steine auf sein Grab und ruft: Verfluche dich Gott, o ʿAmri, *apage*.“ Sehr interessant ist es auch, daß uns Ibn Challikān (ed. Wüstenfeld, Nr. 753; trad. de Slane III, 456) überliefert, noch zu seiner Zeit (um 1250) pflegten die Araber auf die Stätte, da die Eingeweide von Bardawīl-

Balduin I beigesetzt wurden, Steine zu werfen (vgl. auch Musil a. a. O. II, 1, S. 230). Über die Verbreitung dieser Sitte siehe vor allem K. Haberland, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XII, 289—309; B. Schmidt, Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik CXLVII, 369 bis 395. Am berühmtesten ist wohl das „Steinwerfen" im Tale Minā beim Ḥaddsch der Muslime, wo die symbolische Steinigung einem Dämon gilt, und zwar, wie M. Th. Houtsma *Verslagen en mededeelingen der k. Akademie van Wetenschappen. Letterkunde*, 4. R. VI, 185—217 erkannt hat, dem Dämon der Sonnenhitze.

Nicht selten scheinen uralte Steinheiligtümer sich noch lebhafter Verehrung zu erfreuen. Es sei nur an die drei massebenartigen Steine auf dem Stadtbild von Askalon auf der Madebakarte erinnert. Daß der Gilgal von Jericho auch den Christen heilig war, versteht sich wohl von selbst. Auffallend ist, daß die 12 Steine auf der Madebakarte in 2 Reihen zu 6 aufmarschiert erscheinen. Unwillkürlich wird man an Dolmen erinnert, wenn man beim Pilger von Piacenza liest, daß er bei Phara die Steine, auf die sich Moses im Entscheidungskampf mit Amalek (Exodus 17) stützte, als Träger einer Altarplatte verwendet fand (G. 186; T.-M. 114). Und ein Fortleben des Höhenkultus in christlichem Gewand ist es, wenn auf der Höhe des Berges Nebo an der Stelle von Mosis Grab sich eine Kirche erhebt (G. 53; Heraeus 14). Die Beispiele hierfür ließen sich unschwer vermehren.[1]

[1] Von der zur „Salzsäule" gewordenen *bint schēch Lūṭ* (s. Dalman *Palästina-Jahrbuch* 1908, S. 86f.) wissen die Pilger mancherlei zu erzählen, so Theodosius (G. 146; T. M. 69): *ibi est uxor Loth, quae facta est statua salis, et quomodo crescit luna, crescit et ipsa, et quomodo minuitur luna, diminuit et ipsa,* wobei wir an den Wechsel der Farbe des Gottesbildes der Sarazenen auf dem Sinai beim Neumond erinnert werden, von dem der sogenannte Antoninus (G. 214; T.-M. 113) spricht. Doch handelt es sich hierbei wohl mehr um eine naturgeschichtliche Kuriosität, für die anderwärts (G. 170; T.-M. 100) ein weniger geheimnisvoller Grund angedeutet wird (*quod minuatur ab animalibus lingen-*

Noch mancher Brauch, den die christlichen Pilger an den heiligen Stätten übten, geht gewiß auf sehr primitive Vorstellungen zurück. Wir nennen die Sitte, auf den Bänken, auf denen Jesus und seine Jünger geruht, sich niederzulassen (G. 161, 170; T.-M. 93, 100), oder die, aus dem Schädel der Märtyrerin Theodote zu trinken (G. 174; T.-M. 104). Ein Zug verdient vor allen anderen religionsgeschichtlich beachtet zu werden. Er ist ebenso wie die vorerwähnten vom Pilger von Piacenza überliefert. Auf dem Gipfel des Sinai ließ er sich der Sitte gemäß *pro deuotione* Haar und Bart scheren (G. 184; T.-M. 112).[1] Das Haaropfer scheint bei den alten Semiten durchgehends verbreitet gewesen zu sein, s. Wellhausen, Reste[2], S. 62f., 122—124, 197—199; R. Smith, Religion der Semiten, S. 248ff.; Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, S. 69—74; Goldziher, Muhammedanische Studien I, 247ff. Vor allem wurde das Haar nach Vollbringung eines Gelübdes geopfert. So geschah es beim hebräischen *nāzīr* (Numeri 6), und als Einlösung eines Gelübdes wird es noch heute in Syrien dargebracht. s. Curtiss a. a. O. S. 137, 189f. Die Wallfahrt zum Gottesberg Sinai ist aber zweifellos als Erfüllung eines Gelübdes zu denken. So fällt der Brauch, dem der Anonymus von Piacenza folgt, nicht aus dem Rahmen des auch sonst im Orient Verbreiteten heraus.[2]

Überblicken wir das weite Gebiet des Reliquienkults, so lassen sich besonders krasse Züge oft weniger bestimmt rückwärts verfolgen, als vorwärts in den muslimischen Volksglauben. Dem frommen Unfug, der mit Kreuzpartikeln ge-

do). — Uralten kultischen Brauch bewahren die Juden, wenn sie nach dem *Itinerarium Burdigalense* den heiligen Fels zu Jerusalem salben, vgl. Genesis 28, 18.

[1] In derselben Gegend ist ja der Kult des Orotalt zuhaus, dem zu Ehren die Araber zu Herodots Zeit (III 8) ihr Haar in besonderer Weise schnitten.

[2] Aus dem gleichen Gedankenkreis erklärt sich wohl das Haarscheren der muslimischen Mekkapilger zum Abschluß des Ḥaddsch.

trieben wurde, entspricht es aufs Haar, wenn, wie Muḳaddasī (ed. de Goeje S. 46) erzählt, alte Weiber in Syrien Splitter vom angeblichen Sarg Josephs als Amulett gegen Augenkrankheiten trugen. Wie die Christen überall Körperteile Jesu in Stein wie in Wachs eingedrückt fanden und finden, so die Muslime die Spuren ihres Propheten. Ein Maß, nach der heiligen Reliquie genommen und am Körper getragen, soll den Träger vor Krankheiten schützen; so lehrt uns der sogenannte Antoninus (G. 174f.; T.-M. 103f.). Wozu Bilder vom Schuh Muhammeds gut sein können, hat Goldziher, Muhammedanische Studien II, 363 gezeigt. Manche Reliquie hat bei der Konvertierung zum Islam gewiß nur den Namen geändert: Das Horn von Davids Königssalbung, das die christlichen Jerusalempilger bewundern, könnte wohl gar dasselbe sein, das die Muslime als Horn des Widders Abrahams im Felsendom aufhingen, von wo es zur Abbasidenzeit nach Mekka gebracht wurde, bis schließlich die Karmaten es mit anderen Reliquien 317/329 raubten. An diesen Proben mag es genug sein. Es wäre ein Unrecht, all diesen Reliquienaberglauben dem Christentum in die Schuhe zu schieben. Auch er ist in seinem ganzen Wesen uralt, wenn sich seine Einzelheiten auch nicht in die vorchristliche Zeit zurückverfolgen lassen.

Die Spuren primitiven Glaubens und Brauchs, die sich in den Palästina-Pilgerschriften finden, bieten der religionshistorischen Untersuchung nichts Neues. Die Deutung der einzelnen *survivals* ergibt sich aus dem Kontext vielfach durchaus nicht klar. Wären die Einzelheiten richtig verstanden worden, so hätten sie im Christentum meist verpönt sein müssen. Es sind eben nur Überbleibsel einer im Prinzip überwundenen Stufe — im Prinzip, aber nicht in der Praxis. Ihre Erklärung ist nur aus der Kenntnis des uralten, aber auch heute noch nicht erstorbenen Volksglaubens zu gewinnen. Es konnte nicht die Aufgabe dieser Zeilen sein, dem Wesen aller Einzelheiten auf den Grund zu gehen. Es mußte genügen, hier und dort

die Entwicklungslinien rückwärts und vorwärts anzudeuten. Zu diesem Zwecke ist in weitem Maße auf die einschlägige Literatur verwiesen. Nicht neue Tatsachen, sondern nur weiteres Illustrationsmaterial für die bekannten Grundzüge der Volksreligion Palästinas liefern unsere Quellen; aber die Eigenart dieser literarischen Dokumente und die Zeit, aus der sie stammen, rechtfertigen es wohl, daß einmal nachdrücklich auf sie hingewiesen wird.

Anhangsweise mögen noch die merkwürdigen Reinigungsbräuche der Samaritaner nach einer Berührung mit Christen erwähnt sein. Der Pilger von Piacenza erzählt uns (G. 164; T.-M. 95f.), die Samaritaner haben vor den Ortschaften draußen eine Art Bureau für den Verkehr mit den Pilgern eingerichtet. Wenn ein Christ etwas kaufe, müsse er das Geld dafür in Wasser werfen; erst dann nehmen es die Samaritaner an. Auch werden den Christen bestimmte Wege angewiesen, auf denen sie sich zu halten haben. Die Samaritaner, die den Verkehr mit den Christen vermitteln, reinigen sich abends mit Wasser, ehe sie ihre Ortschaften betreten. Straßen und Wege, die Christen benützen, werden für die Samaritaner verunreinigt; die Fußspuren werden mit Feuerbränden purifiziert.

Wasser und Feuer erscheinen überall als die geeignetsten Reinigungsmittel, s. Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, S. 47ff. Das Feuer ist, wie verständlich, das stärkste, nicht überall anwendbare Medium, das rituelle Verunreinigung tilgt. Wenn Schwallys Deutung von Simsons Streich mit den Füchsen (s. a. a. O. S. 88) als Lustrationsritus, Vertreibung der Dämonen aus den Feldern das Richtige trifft, so hätten wir darin eine Parallele zu dem Brauch der Samaritaner.

Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien

Von Gawril Kazarow in Sofia

Mit einer Tafel

Das hohe Interesse, das die bekannten, merkwürdigen Kultdenkmäler der thrakischen Reiter dem Religionsforscher darbieten, hat man längst erkannt. Schon R. v. Schneider[1], der darauf hingewiesen hatte, hat die Absicht gehabt, sich näher mit diesen Monumenten zu beschäftigen. In neuerer Zeit hat Prof. J. Hampel eine große Anzahl solcher Denkmäler veröffentlicht; über diese Arbeit des ungarischen Gelehrten hat L. Ziehen[2] einen dankeswerten Bericht erstattet. Zuletzt hat G. Téglás diese Denkmäler behandelt[3], aber auch dessen Arbeit wird wegen der Sprache wenigen zugänglich sein.[4]

In Bulgarien sind Denkmäler von der Art verhältnismäßig wenig zutage getreten; sie sind von Dobrusky in einer bulgarischen Zeitschrift[5] beschrieben. Wir glauben aber, daß es nicht überflüssig sein wird, dieselben hier noch einmal zu publizieren, um so mehr, als die Beschreibung Dobruskys hier und da der Berichtigung bedarf. Zu den schon bekannten sechs Stücken fügen wir zwei neu gefundene Denkmäler hinzu,

[1] *Arch. ep. Mitt. Oest.* XI (1887) 16.

[2] *Jahrb. d. deutsch. Arch. Instit.* XIX (1904), Beiblatt S. 11 ff.

[3] Adalékok a rómaiak ólombányászatáról, S. A. aus *Bányászati és Kohászati Lapok* 1909.

[4] Außerdem vgl. Ed. Nowotny *Wiss. Mitt. aus Bosnien und der Herzegowina* IV (1896), S. 296 ff. J. Brunšmid *Vjesnik Hrvatskoga arheološ. društva* VI (1902), S. 148 ff. Hierher gehörige Denkmäler s. auch: *Monum. dell' Instit.* IV 38, 1; *Archäol. Zeitung* 1854, Taf. LXV 3, S. 211 ff.

[5] *Archäol. Mitteil. des Nationalmuseums in Sofia* Heft I (1907) S. 140 ff.

die hier zum erstenmal veröffentlicht werden. Wir begnügen uns hier mit der Beschreibung der Monumente[1]: die Erklärung derselben müssen wir den kompetenten Forschern überlassen.

1. Bleitäfelchen aus Steklen (Novae beim heutigen Svistov an der Donau). 0,072 m hoch, 0,057 m breit, ca. 0,002 m dick, unten rechteckig, oben giebelförmig zugespitzt, gut erhalten, nur am linken unteren Ende ein wenig beschädigt.

Zwei Reiter mit kurzem, gegürtetem Chiton und zurückflatternder Chlamys bekleidet, den Oberleib dem Zuschauer zugewendet, schreiten von links und rechts einem in der Mitte stehenden, mit gekrümmten Beinen versehenen Tische zu, auf dem ein Fisch liegt. Mit den Hinterhufen treten beide Pferde auf zwei liegende sehr undeutliche Figuren. Hinter den Füßen der zur Rechten liegenden Gestalt steht eine mit langem Chiton bekleidete Frau, die den rechten Arm zum Munde erhebt. Unter dem dreibeinigen Tisch ist ein zweihenkliger[2] Krater sichtbar; rechts vom Krater ein nicht erkennbarer Gegenstand (Altärchen?), hinter letzterem ein Rabe und ein Widder, links vom Krater ein rechtshin laufender Löwe mit geöffnetem Rachen.

Über dem Tisch in der Mitte der Komposition steht eine mit langem Chiton bekleidete weibliche Gestalt; rechts von ihr die Büste der Luna mit Mondsichel auf dem Kopf, links die Büste des Sol mit Strahlenkrone. Über dem Kopf des Reiters zur Rechten schwebt Viktoria mit Kranz in der rechten ausgestreckten Hand; eine ähnliche Gestalt, aber ohne Kranz, ist links hinter dem Kopfe des linken Reiters sichtbar. Links von Sol eine Mondsichel; rechts und links von Luna je eine Schlange. Oberhalb der Luna ist ein Adler mit Kranz im

[1] S. die dem Text gleich numerierten Abbildungen 1—8 auf Taf. I.

[2] Dobrusky a. a. O. S. 145 hält die Henkel des Kraters für Schlangen; das ist nicht richtig, wie der Vergleich mit ähnlichen Denkmälern lehrt.

Schnabel angebracht; rechts und links von ihm je ein Stern; zwischen dem linken Stern und dem Adler ein nicht bestimmbarer Gegenstand (Leuchter?).

2. Tonplatte aus Belčin (Bezirk Samokov), 0,163 m hoch, 0,153 m breit, 0,01—0,015 m dick, oben abgerundet, Vorderseite schwärzlich, Rückseite rötlich; das Relief ist flach und teilweise verwittert.

Die Platte ist in zwei Felder geteilt. Im oberen Felde sind die beiden Reiter sichtbar, die, wie es scheint, bloß mit Mänteln bekleidet sind; der Reiter zur Linken hält mit seiner rechten Hand einen wagerecht stehenden Speer; der Reiter zur Rechten hält mit der linken Hand den Zügel des Pferdes. Unter den Pferden liegen am Boden zwei ausgestreckte menschliche Gestalten.[1] Zwischen den Köpfen der Pferde ist der Kopf einer in der Mitte stehenden Frau sichtbar, vor ihr ein dreibeiniger Tisch, auf dem drei kugelförmige Gegenstände aufgestellt sind. Oberhalb des Kopfes der Frau sind drei, wie es scheint, weibliche Büsten dargestellt.

Im unteren Felde der Platte links ist ein Gefäß sichtbar, zu dem ein Löwe herantritt; die übrigen Bilder rechts sind nicht erkennbar.

3. Nicht vollständig erhaltene marmorne Gruppe aus Ahar-keui (Bezirk Provadia), die auf einer Basis steht: die Basis ist 0,42 m lang, 0,06—0,07 m breit, 0,05 m hoch; die Höhe des erhaltenen Reiters mit der Basis 0,30 m.[2]

Der erhaltene, bärtige Reiter zur Linken ist mit gegürtetem faltigen Chiton und phrygischer Mütze bekleidet, unter welcher sein gelocktes Haar hervortritt. Die Arme des Reiters fehlen, ebenso die Beine seines Pferdes; der rechte Vorderhuf desselben liegt über dem Kopf, der Hinterhuf über

[1] Es scheint, daß die Figur zur Linken auf dem Antlitz liegt.

[2] Die Messungen Dobruskys sind nicht ganz richtig.

den Füßen einer bäuchlings liegenden männlichen Figur, die mit faltigem Chiton bekleidet ist und ihr Antlitz mit den Händen stützt. Über derselben neben der Stütze, die das Pferd mit der Basis verbindet, ist ein nach rechts gewendeter Löwe sichtbar.

Der Reiter zur Rechten fehlt ganz; erhalten sind nur die Hufe seines Pferdes über dem Kopfe und den Füßen der zweiten liegenden Gestalt, die genau der anderen entspricht. In der Mitte zwischen den Köpfen der beiden liegenden Gestalten ist der Vorderleib eines rechtshin gewendeten Hundes mit nach unten gesenktem Kopfe sichtbar.

In der Mitte der ganzen Komposition ist ein dreibeiniger Tisch (Vorderbein abgebrochen) aufgestellt, auf dem ein Fisch und ein zweihenkeliges Gefäß aufgestellt sind. Hinter demselben steht eine weibliche Figur mit gegürtetem Chiton[1] (jetzt mit der Basis 0,25 m hoch), ihr Kopf ist abgebrochen; die zu beiden Seiten des Halses hervortretenden Reste stammen vielleicht von einem Mantel, der über den Kopf gezogen war; oder es sind Spuren des herabhängenden Haares (vgl. die mittlere Frau in Abb. 8).

4. Marmorplatte aus Arčar (Ratiaria), in zwei Stücke zerbrochen, 0,18 m hoch, 0,30 m breit, 0,02 m dick. Die Platte ist in zwei Felder geteilt; die Hälfte des Oberfeldes ist abgebrochen.

In der Mitte des Oberfeldes ist ein Tisch mit einem darauf liegenden Fische dargestellt; darüber sind Spuren der weiblichen Gestalt sichtbar. Beiderseits treten zum Tisch zwei Reiter heran, deren Oberleiber fehlen. Unter dem Pferde des Reiters zur Linken liegt eine menschliche Figur, die sich mit dem linken Ellbogen auf den Boden stützt. Links vom Tisch ist eine Schnecke, rechts eine Schildkröte sichtbar.

[1] Unterhalb der Brust ist die Figur beschädigt und modern ergänzt.

Im unteren Streifen: in der Mitte kniet in Vorderansicht ein Mann mit Chiton und Mütze; vor ihm breiten zwei aufrecht stehende, mit Chitonen und phrygischen Mützen bekleidete Männer ein Fell aus, das sie an den vier Ecken halten[1]; vor dem linken stehenden Mann ist anscheinend eine Amphora aufgerichtet. Rechts von dieser Gruppe ein linkshin laufender Löwe, unter ihm ein Widder nach rechts. Links von der Gruppe eine aufrecht stehende bekleidete Frau, in Seitenansicht, die den rechten Arm zum Munde erhebt; hinter derselben ein Hahn, unter dem Hahn ein auf dem Boden kauerndes Tier.

5. Marmorplatte mit Flachrelief aus Arčar (Ratiaria): oben und unten an beiden Ecken abgebrochen, 0,085 m hoch, 0,105 m breit.

Im oberen Felde sind von den Reitern nur die Unterteile erhalten; unter dem linken Pferde ist ein Fisch(?) sichtbar, unter dem rechten eine ausgestreckte, kaum erkennbare menschliche Gestalt. Der Gegenstand zwischen den beiden Rossen ist ganz undeutlich. Im unteren Felde sind verschiedene nicht näher bestimmbare Figuren dargestellt (links menschliche Figuren, rechts ein Tier?).

6. Marmorplatte aus Bela-Čerkova (Bezirk Tirnovo), 0,145 m hoch, 0,13 m breit, c. 0,03 m dick. Der Reiter mit kurzem Chiton und rückwärts flatternder Chlamys bekleidet, mit phrygischer Kopfbedeckung, der Oberleib dem Zuschauer zugewendet, sprengt nach rechts; seinen rechten Arm streckt er empor, als ob er einen Speer schleudern will.[2] Mit den Vorder-

[1] Dobrusky *Archäol. Mitt.* I 149, Anm. 20 teilt mit, daß er in der Handelsschule in Svistov ein Marmorfragment (0,09 m hoch, 0,09 m breit, gefunden bei Steklen) mit Reliefdarstellung einer ähnlichen Szene gesehen hat.

[2] Nach Dobrusky a. a. O. 140 wären der Zeige- und Mittelfinger der Hand ausgestreckt, die übrigen Finger aber zur Handfläche angepreßt. Es gibt allerdings Reliefs des thrakischen Reiters, die solche

hufen tritt das Roß über eine ausgestreckte menschliche Gestalt, über deren Kopf ein nicht bestimmbarer Gegenstand liegt; unter dem Roß ist ein Löwe mit aufgesperrtem Rachen kaum sichtbar. An der rechten unteren Ecke, vor dem Pferde, sieht man einen dreibeinigen Tisch, auf dem drei Brote (oder Früchte?) mit einem daraufliegenden Fisch aufgestellt sind; dahinter sitzt eine bekleidete Frau, über deren Kopf eine Platte wieder mit drei Broten angebracht ist. In der oberen Ecke unter dem Rahmen rechts ist eine weibliche Büste (Luna?) und daneben eine Scheibe dargestellt, links vom Kopfe des Reiters eine zweite Scheibe.[1] Über dem Kopfe des Pferdes sind zwei Kreuze in der Form der Swastika hinzugefügt.

Hinter dem Rosse endlich ist die undeutliche Figur einer Frau sichtbar, die den rechten Arm zum Munde erhebt.

7. Dieses neu gefundene Denkmal gehört zu der Gruppe der kleinen kreisrunden Steinreliefs von roher Arbeit, die vielleicht als Amulette getragen worden sind.[2]

Das marmorne Reliefplättchen mit ca. 0,057 m Durchmesser, 0,005 m dick, ist irgendwo im Bezirk von Dupnitza[3] gefunden worden. Herr Prof. J. Ivanov, in dessen Besitz das Stück gelangt ist, hat mir dasselbe zur Publikation überlassen.[4]

Das Relief zeigt uns die Hauptgruppe der übrigen größeren Kompositionen: die beiden Reiter mit der weiblichen Mittelfigur. Der Reiter zur Rechten ist besser erhalten: seine phrygische Mütze scheint angedeutet zu sein; sein linker Arm

---

Geste der Hand (die benedictio latina?) aufweisen (siehe z. B. Kalinka *Ant. Denkmäler in Bulgarien* Nr. 335, wo die Beschreibung zu berichtigen ist), aber an unserem Relief ist diese Geste nicht erkennbar.

[1] Dobrusky a. a. O. 141 erklärt diese beschädigte Scheibe als männliche Büste des Sol; an der Platte kann ich nichts derartiges erkennen. [2] L. Ziehen a. a. O. S. 12.

[3] Dupnitza liegt nicht weit von dem antiken Germania (Tomaschek, Die alten Thraker II 2, 88).

[4] Jetzt befindet sich das Relief im Museum zu Sofia als Besitz der hiesigen archäologischen Gesellschaft.

ist zum Kopf erhoben. Der rechte Arm des Reiters zur Linken ist nicht sichtbar. Auch die in der Mitte stehende Frau ist nicht recht deutlich: ihr Kopf ist mit einer Art Kapuze bedeckt; vor derselben steht der dreibeinige Tisch, auf dem vielleicht ein Fisch aufgesetzt ist. Die unter den Pferden liegenden Gestalten sind nur sehr grob angedeutet; unter ihnen, als Abschluß der Darstellung, windet sich, wie es scheint, eine Schlange.

8. Marmorne Platte, verhältnismäßig gut erhalten, hoch rechts 0,377 m, links 0,37 m; breit unten 0,30 m, oben 0,29 m; dick 0,05 m; gefunden im November 1910 in den Ruinen des römischen Kastells in Lom (Almus[1]) an der Donau; jetzt im Museum zu Sofia.

Die Platte ist in zwei Felder geteilt: im oberen Feld in der Mitte steht die weibliche Figur in Vorderansicht, eingepreßt zwischen den beiden Pferden, bekleidet mit einem langen, bis zum Boden reichenden, hoch gegürteten faltigen Gewand, die Haare gescheitelt und tief herabhängend. Die beiden Reiter kommen von links und rechts herangesprengt. Der rechte Reiter ist mit kurzem Chiton und schwach nach hinten flatternder Chlamys bekleidet, mit der phrygischen Mütze auf dem Kopf, der dem Zuschauer zugewandt ist; sein linkes Bein reicht bis zum Huf des Pferdes; auch der rechte Fuß ist hinter dem Pferde sichtbar; mit seiner Linken hält er den Zügel des Rosses; unter den Hufen desselben eine mit Chiton bekleidete männliche Figur, auf ihrer rechten Seite nach links liegend, mit unter die Wange gelegten Händen.

Genau in derselben Weise ist auch der linke Reiter mit der darunter liegenden Figur dargestellt. Hinter dem Pferde des rechten Reiters steht in Vorderansicht eine mit langem Gewand bekleidete weibliche Figur mit gescheiteltem Haar; ihr entspricht eine andere weibliche Figur hinter dem Pferde

[1] Tomaschek in *Pauly-Wissowa Realenc.* I 1590.

des linken Reiters, die aber ihre rechte Hand zum Mund erhebt. Über den Strähnen der Pferde winden sich symmetrisch zwei Schlangen; in dem von den Schlangen begrenzten Raume sind zwei Hakenkreuze eingeritzt (auf der Photographie schwach sichtbar). In der Ecke oben rechts Büste des Sol mit Strahlenkrone; darunter ein Hakenkreuz; zwei andere Hakenkreuze sind über dem Kopfe des rechten Reiters sichtbar. In der Ecke links bekleidete Büste der Luna mit zwei Mondsicheln versehen.

Im unteren Feld sind von links nach rechts folgende Bilder dargestellt: ein Gegenstand, der wie ein Dreifuß aussieht; daneben ein Widder rechtshin laufend (seine Wolle ist angedeutet); vor demselben ist anscheinend eine Vase aufgestellt; über dem Widder sind sechs Brote, drei größere und darunter drei kleinere[1], sichtbar. Es folgt in der Mitte ein Tisch, dessen drei stilisierte Tierbeine mit einem Reifen verbunden sind; darauf liegt anscheinend in einer Schüssel ein Fisch nach rechts. Neben dem Tisch rechts ein Hahn; über demselben zwei nicht gut bestimmbare Gegenstände; der eine sieht aus wie eine auf der Seite liegende Amphora, der andere wie ein Bogen. Vor dem Hahn in der rechten Ecke ein auf seinen Hinterbeinen aufruhender Löwe mit schreitenden Vorderbeinen.

Zuletzt möchten wir uns noch eine Bemerkung erlauben. Fr. Cumont[2] hat sich über die Denkmäler der thrakischen Reiter folgendermaßen geäußert: *Il n'a même pas été possible*

[1] Die kleineren können auch Früchte sein; die größeren haben dieselbe Form wie im Mithrasrelief von Konica (Cumont *Textes et monuments* I 175). Brote, durch Einschnitte in mehrere Teile geteilt, erwähnt Hesiod *Erga* 442 (vgl. Benndorf *Eranos Vindobon.* 372). Noch heute werden in Bulgarien ähnliche ungesäuerte Brote von den Bauern zubereitet; vgl. G. Kazarow *Bemerk. über Hesiods Werke des Landbaues* n *Fühlings Landwirt. Zeitung* 1901, Heft 9—10.

[2] *Textes et monuments de Mithra* II 527.

Abb. 1

Abb. 3

Abb. 6

Abb. 5

Abb. 7

Abb. 2

Abb. 4

Abb. 8

d'établir jusqu'ici avec certitude, quelles croyances ont inspiré la composition de ces sculptures. L'opinion la plus probable est qu'elles se rattachent aux cultes de la Thrace, répandus dans l'empire romain par les troupes originaires de ce pays.

Es ist allerdings richtig, daß der Kult des bekannten thrakischen Reiters, der im alten Thrakien ungemein populär gewesen ist, auf die Glaubensvorstellungen, die sich in den uns beschäftigenden Denkmälern manifestieren, einen Einfluß ausgeübt hat; aber den Ursprung dieser synkretistischen Religion darf man nicht in Thrakien suchen; wäre dieser Glaube in Thrakien entstanden, würden wir mehr Spuren desselben in diesem Lande gefunden haben. Während sich in Thrakien Hunderte von Reliefs, die den thrakischen Reiter darstellen, gefunden haben, sind bis jetzt nur 8—9 Denkmäler aufgetaucht, die sich auf die in Frage kommenden Mysterien beziehen. Diesen Umstand darf man bei der Erklärung der Denkmäler nicht außer acht lassen.

Heidnische Gebräuche der Evhe-Neger

Von C. Spieß in Togo

Mit einer Abbildung

I

Eltern, die mit Zwillingen beschenkt werden, haben sich bei den Eingeborenen einer Reihe von feststehenden Sitten zu unterwerfen. Es ist diesen Eltern nicht gestattet, eher die Hütte wieder zu verlassen, als bis die sogenannten Evedzidzi oder Venovidzidzi-Zeremonien (Zwillingsgeburtsitten) ausgeführt wurden. Dabei erhebt sich sofort die Frage: gelten Zwillingsgeburten als gutes oder böses Omen, sind sie als Zeichen besonderen Glückes anzusehen oder nicht? Alles Wunderbare, Merkwürdige gilt dem Evhe-Neger als etwas, das ihn in eine außergewöhnliche Stellung zu seinen Gottheiten versetzt, für ihn also Grund genug, wieder in Harmonie mit der oberen Welt zu kommen zu suchen — und dazu gehören besondere Leistungen. Daraus ergibt sich, daß Zwillingsgeburten von den Eingeborenen als nicht erfreuliche Tatsachen, als ein böses Omen zu betrachten sind.

Die Gebräuche dabei können in den einzelnen Landschaften ein wenig voneinander abweichen, im großen und ganzen sind sie doch einheitlicher Art.

Die Eingeborenen gehen von der Anschauung bei Zwillingsgeburten aus, daß die Eltern — auf Anraten älterer Männer oder Frauen — nicht sofort den Himmel (dzingbe) sehen dürfen, daher das längere Verweilen dieser in der Hütte. Würde eins der Eltern den Himmel sehen, so würde entweder bei den Eltern oder bei den Kindern eine unnatürliche Veränderung eintreten. Eingeborene behaupten, die Übertreter

würden Eisenstangen gleich werden. Ob man nicht hier an die Blitzgottheit, deren Abzeichen eine Eisenstange ist, zu denken hat? Um dieser Erscheinung zu entgehen, bleiben

Abb. 1

Eltern von Zwillingen oft 25 Tage oder auch länger in der Hütte. Ehe sie diese verlassen dürfen, haben sie sich den besonderen Venovidzidzi-Sitten zu unterwerfen. Diese Gebräuche werden nur vor solchen Personen ausgeführt, die

selber Zwillinge hatten. Dabei sind dann aber wiederum besondere Unterschiede zu machen, nämlich so: sind die Zwillingskinder Knabe und Mädchen, so können nur diejenigen, die gleiche Zwillinge haben, die Zeremonien ausführen, ebenso bei solchen, wo beides Knaben sind, nur diejenigen, die zwei Knaben haben und die zwei Mädchen, wie unser Bild zeigt (Abb. 1), nur diejenigen, die gleiche Zwillinge geboren haben.

Die erste Vorschrift bei Zwillingsgeburten ist, daß die Eltern diejenige Familie, welche ebenfalls gleiche Zwillinge geboren hat, davon in Kenntnis setzen. Mann und Frau werden kommen und das „Tsitọtọ nu“ an ihnen ausführen. Dieses besteht darin, daß sich beide Eltern den Mund mit Wasser ausspülen lassen müssen. Der Evheer gibt diese Zeremonie mit: tọ tsi nu na vitọ kple vinọ, „dem Vater und der Mutter von Zwillingen den Mund mit Wasser ausspülen“, wieder. Darauf bindet man den Eltern an Hals, Knie, Arm und Fuß Blätterteile von Blede (Ölpalmenart) und Kakle (gurkenartige Pflanze). Sodann werden die Zwillingskinder in der Nähe des Ausganges im Hofe in einer Wanne gewaschen, worauf die Eltern ihren Blick in der Richtung nach dem Adaklu-Berge (Sitz vieler Gottheiten) zu wenden haben. Hierauf haben die Eltern zwei Zwillingstänze, wozu besondere Trommeln geschlagen und Flöten geblasen werden, aufzuführen. Während des Tanzens haben sie Pfeil und Bogen in der Hand, womit sie gewissermaßen jeglichen bösen Einfluß abzuhalten suchen.

Trommeln, die bei Zwillingsgeburten geschlagen werden, sind: Tuṅu, Vewu und Ateṅgble. Die Eltern haben vor Beginn des Trommelns neunmal um die Trommel zu gehen, dann zu tanzen, worauf das Trommeln beginnt und der Tanz fortgesetzt wird.

Von diesen Trommeln sagt der Evheer: wer niemals Zwillinge gezeugt, niemals einen Leoparden getötet, niemals im Kriege jemandem den Kopf abgeschnitten hat, darf nicht zu ihrem Klange tanzen.

Nach dem Tanze wird ein neues Landestuch genommen und darin die Zwillinge getan. Eine weitere Sitte ist, daß aus der Rinde des Klo- und Yewabaumes eine Art Gosse hergestellt werden muß, diese auf das Vorderdach der Hütte zu legen ist, nur um Wasser von dort zum Trinken zu bekommen. Zwillingseltern trinken dann nicht das vom Hinterdache herabfließende Regenwasser. Welcher Gedanke hiermit verknüpft ist, bedarf noch genauerer Umfrage unter den Eingeborenen, die Zwillingskinder haben.

Die Beobachter und Leiter der vorgeschriebenen Sitten (Venuwolawo genannt) führen die Zwillingseltern auf deren Feld, wo diese den Venuwolawo von allen Feldfrüchten, wie Yams, Stockyams (Kassada), Bananen und Bohnen, zu geben haben. Darauf nach Hause geführt, haben die Zwillingseltern sich sodann auf dem Marktplatze sehen zu lassen. Hier wird von gleicher Feldfrucht ein Mahl bereitet, wozu andere irgendwelches Fleisch, Schweine- oder Schaffleisch, zum Kochen mitbringen. Bei gemeinsamer Mahlzeit, wozu die Dorfbewohner kommen, rufen die Venuwolawo den Zwillingseltern zu: Wenn ihr nun wieder den Markt besucht, mögen euch die Marktfrüchte gut bekommen.

Damit ist den Eltern der Zwillinge gestattet, überallhin wieder gehen zu können. Die Venuwolawo erhalten für ihre Bemühungen heute 4—5 Mark, das früher in Kauris auszuzahlen war.

Aus den verschiedenen Gebräuchen, die von den Venovieltern, wie sie genannt werden, zu befolgen sind, müssen noch einige besondere hervorgehoben werden.

Der Mutter von Zwillingen wird das Haar geschoren bis auf drei Haarbüschel, dem Vater bis auf zwei. Man bezeichnet dieses mit Vetawawla, „das Haarscheren der Zwillingseltern“ Hierbei wird ebenfalls ein Fest veranstaltet. Den Zwillingseltern ist verboten, das Fleisch des roten Affen, Bladzie genannt, dem der Beiname *Venovi* gegeben ist, zu essen. Da

einzelne Affen göttlich verehrt werden, so ist erklärlich, daß der Fleischgenuß dieser untersagt ist. Atsu und Atsuwoe sind Namen von Zwillingen, wenn es ein Knabe und Mädchen ist, Atsu und Tse bei zwei Knaben.

In einigen Gegenden des Togogebietes sieht man kleine Mädchen eine Nachbildung von einem Aklama (aus Holz geschnitzt), dem Schutzgeist, der bei jedem einzelnen vorhanden ist, auf dem Rücken oder vorn, etwas aus dem Umschlagetuch hervorschauend, tragen. Das läßt in den meisten Fällen darauf schließen, daß dieses Kind Zwillingskind ist, wovon das andere gestorben ist. Es trägt somit gewissermaßen die verlorene Schwester oder den gestorbenen Bruder in dem Abbild des Schutzgeistes bei sich. Zugleich ist aber auch damit der Gedanke verknüpft, daß dieses Mädchen später auch Kinder bekommen möge, aber nur eines zurzeit und nicht Zwillinge.

II

Wohl wenig hat man sich mit dem Selbstmord der Eingeborenen Togos beschäftigt. Da dem Schreiber dieses in seinem letzten Aufenthalte in Togo ab und zu Fälle eines Selbstmordes bekannt wurden, lag es für ihn nahe, sich damit zu befassen und diese Erscheinung vom ethnographischen Gesichtspunkte zu untersuchen.

Der Selbstmord ist von alters her unter den Togonegern bekannt. Es ist der Schritt zu einer solchen Tat kaum darin zu suchen, daß den Selbstmörder Nahrungs- oder Familiensorgen gedrückt hätten — die soziale Not tritt an den Neger Westafrikas kaum heran —, sondern man kann dessen überzeugt sein, daß gewöhnlich große Verbrechen auf der Seele lasten: Mord, Mithelfen bei einem Morde oder Vergiftung durch Zauber anderer.

Früher konnte der Eingeborene in solchem Falle ohne strenge Gesetze ruhig seiner Wege gehen, heute schaut er überall den gestrengen Arm der europäischen Regierung.

Es war in Takla in der Ho-Landschaft Togos, wo sich vor nicht langer Zeit ein Eingeborener das Leben nahm. Er hatte die Gottheit angerufen, ihm zu einer bestimmten Frau zu verhelfen. Aber auch ein anderer bemühte sich um diese Frau. Dieser suchte jene Gottheit durch Opfer umzustimmen, worauf ersterer durch Zauber das Augenlicht seines Feindes zu zerstören suchte. Das gelang ihm. Die Verwandten verlangten vom Häuptling Anzeige bei der Regierung. Die Angst trieb den Täter zum Selbstmord durch Erschießen.

Es sind drei Wege, die der Togoer beim Selbstmord wählen kann: Gifttrank, Erschießen, Erhängen.

Gifttrank: Entweder wird der Blätterabguß der giftigen Kodzobipflanze oder der Absud der Blätter und der Rinde des Tsabaumes innerlich genommen. Diese Mittel wirken rasch.

Erschießen: Der Togoneger besitzt nur eine Schießwaffe, das sogenannte Steinschloßgewehr. Der Selbstmörder versucht, da das Instrument recht unhandlich, einen Strick an einen Baum und den Hahngriff, der zum Abfeuern zurückgelegt ist, den Lauf dabei auf ihn richtend, zu befestigen. Der Schuß wird dadurch niemals sein Ziel verfehlen.

Erhängen: Gewöhnlich wird bei diesem Schritte das umgeworfene Landestuch zu Stricken gedreht und an zwei Bäume gebunden.

Selbstmörder werden bei den Togonegern zu den Menschen gezählt, deren Seelen sich in einen bösen (niemals in einen guten) Geist verwandeln und die Menschen zu quälen suchen. Daher wird denn auch, sobald ein Selbstmord bekannt ist, der Leichnam herbeigeholt und ohne Sang und Klang am „Blutmenschenort“ beerdigt. Der „Blutmenschenort“ birgt alle die Toten, die nicht eines natürlichen Todes gestorben sind. Frauen sind es, die sich um den Toten scharen, wogegen die Männer den Eindruck erwecken, als ob sie sich um die Beerdigung nicht kümmerten. Diese sind schnell daran, die

Hütte des Selbstmörders abzubrechen, damit dessen böser Geist hier keine Wohnstätte finden, namentlich die Angehörigen nicht quälen kann. Von der Hütte bleibt nichts übrig — sie wird dem Erdboden gleich gemacht, wie denn auch bei den Togonegern, stirbt der Besitzer einer Hütte, diese von allen Angehörigen verlassen, niemals wieder bezogen, sondern dem Verfall preisgegeben wird. Landeskleider, Matten, Töpfe, Landesstühle — kurz alles Eigentum des Selbstmörders wird vernichtet. Die schwer ganz zu vernichtenden Teile werden in den Busch geworfen und angezündet oder zertrümmert. Gelegentlich findet man im Busch Stellen, wo viele zerbrochene Landestöpfe und Asche daran erinnern, daß hierher das letzte Eigentum des Selbstmörders geschleppt, darauf vernichtet und verbrannt worden ist. Auch nichts, was an den Selbstmörder erinnern könnte, bleibt im Besitze der Angehörigen. Diese aber suchen so schnell als möglich bei Verwandten Unterkunft, die sie auch sofort finden, sei es am gleichen Orte oder in einem anderen Dorfe.

III

Bei den Evhenegern findet sich eine weitgehende Geschlechtertrennung. Sie essen nicht mit ihren Frauen zusammen, auch haben beide Geschlechter getrennte Baderäume. Es können Europäer längere Zeit unter den Eingeborenen leben, und es bleibt ihnen doch unbekannt, daß sie Gesetze haben, die sie verpflichten, diese Scheidungen streng zu befolgen.

Welches sind die Gründe für diese scharfen Trennungen?

Vorweg sei die bekannte Tatsache erwähnt, daß der Eingeborene von der Frau im allgemeinen eine geringe Meinung hat, schon aus dem Grunde, weil mehr Mädchen als Knaben geboren werden und er die Frau „kauft“, nicht sie ihn.

Der Mann weiß sich als der Stärkere infolge der schwereren Arbeiten, die er verrichtet, und wird darin bestärkt

durch die Wahrnehmung, daß die Frauen wenig Verständnis für seine Arbeiten zeigen.

Der Eingeborene sieht in den Frauen, wie er sagt, Hüterinnen, die für ihn am „Eingang der Hütte“ zu sein haben, die zur Erhaltung seines Namens durch vieles Kindergebären da sind. Es ist der Stolz eines Evheers, sagen zu können, er besitze viele Kinder.

Er wünscht seine Frauen nicht beim Essen, weil er nicht mit ihnen in dieselbe Schüssel greifen will; sobald Zank oder Streit beginnt, wird die Frau den Mann vor anderen durch die Worte beschämen, er nehme beim Essen die größten Stücke. Auch hält der Eingeborene seine Frauen für nicht sauber genug, um mit ihm zusammen essen zu können.

Tief eingewurzelt ist die Anschauung, daß die Frau, die mit dem Manne zusammen essen würde, ein, höchstens zwei Kinder gebären würde.

Vor allem aber will der Mann der Menstruation seiner Frauen wegen nicht mit ihnen essen, auch kann er nicht sehen, daß die Frauen vor dem Essen ihr Schamtuch in Ordnung bringen, daher die Trennung.

Ferner wird man wahrnehmen können, daß Männer, die mehrere Frauen haben, auch deswegen die Mahlzeiten getrennt einnehmen, weil sie nicht alle für „klug“ halten und die eine oder andere aus „Dummheit“ Gift ins Essen tun könnte.

Wird ihm von einer der Frauen, die sein Vertrauen nicht genießt, Essen gebracht, so muß diese, bevor er anfängt, etwas davon essen.

Der Mann wird gewöhnlich von der gleichen Frau die Mahlzeiten zubereitet bekommen. Man kann aber auch sehen, daß Männer aus Furcht vor den Frauen selbst kochen. Diese Männer werden dann aber auch nicht mit den Kindern zusammen essen.

Gewöhnlich essen die Mädchen mit den Frauen, die Knaben mit den Männern aus einer Schale (niemals aus einem Topfe).

Junge Leute, die nicht verheiratet sind, und Männer, die ihre Frauen verloren haben und Witwer bleiben müssen, kochen für sich. Von anderen wird kein Essen angenommen.

In bezug auf die zweite Frage wird man beobachten können, daß Männer niemals den Badeort der Frau im Gehöfte betreten, geschweige dort baden werden. Anders verhält es sich beim Baden in Flüssen oder Bächen, wo beide Geschlechter miteinander baden dürfen.

Ein Eingeborener gab mir auf meine Frage folgende Auskunft: Wir wünschen nicht, daß Männer, wenn sie zu Besuch kommen, das Badezimmer unserer Frauen betreten, daher haben wir getrennte Räume. Hat die Frau z. B. ihre Menstruation, so wollen wir nicht, daß ihre blutige Schambinde (godui) und andere Tücher im Badezimmer, wo man sie wäscht und trocknet, von anderen gesehen werden. Das wünschen wir Männer, unsere Frauen und auch die Fremden nicht.

Ein strenges Gesetz unter den Evheern ist: wer das Badezimmer einer Frau betritt und sie unbekleidet angetroffen hat, wird bestraft.

Die Antworten auf beide Fragen gipfeln in der einen: Die Frau gilt als unrein, daher wird sie gemieden, wo man sie meiden kann.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

1 Philosophie 1907—1911

von **Max Wundt** in Straßburg im Elsaß

Kein Gebiet des geistigen Lebens hält den Zusammenhang mit der Religion so lange aufrecht und sucht den verlorenen stets wieder neu zu gewinnen als die Philosophie. Wenn daher heute die wissenschaftliche Erforschung der religiösen Lebenserscheinungen nach allen Seiten besonders tiefe Anregungen mitgeteilt hat, so sind diese nicht zuletzt auch der Philosophie zugute gekommen. Mehr denn früher wird sie von dem religiösen Probleme bewegt, und wie noch jeder Fortschritt ihres Denkens sie ihre eigene Geschichte tiefer verstehen lehrte, so tritt auch in der historischen Betrachtung der philosophischen Entwicklung die Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Religion sehr in den Vordergrund, ein Zug, der geradezu als typisch für die heutige Behandlung der Philosophiegeschichte gelten darf. Dies mag es rechtfertigen, daß hier zum erstenmal neben der eigentlichen Religion auch ihre

Schwester und häufig ihre Erbin im Reiche des Geistes, die Philosophie, zur Besprechung gelangt. Dabei soll aber die rein psychologische Betrachtung der Religion unberücksichtigt bleiben, denn sie erkämpft sich heute immer entschiedener ihre eigene Behandlungsweise, die sie von der Religionsphilosophie alter und neuer Zeit mehr und mehr entfernt.

Allgemeines. Bedeutsam wird das wohl wichtigste zusammenfassende Werk über Geschichte der Philosophie, das uns die letzten Jahre gebracht haben, die in Hinnebergs Kultur der Gegenwart erschienene Allgemeine Geschichte der Philosophie (Teil I, Abteilung V, 1909) durch eine Erörterung über die Anfänge der Philosophie im Denken der primitiven Völker von Wilhelm Wundt eröffnet; und auch die folgenden Abschnitte über die orientalischen Philosophien, unter denen die Behandlung der islamisch-jüdischen durch Goldziher und der chinesischen durch W. Grube hervorragen, führen uns vielfach in jene Sphäre, da sich das philosophische Denken nur noch allmählich aus dem mythologischen loslöst. Oldenberg dagegen unterstreicht in der indischen Philosophie lieber die sonst häufig hier allzu sehr in den Hintergrund geschobenen Momente eines Realismus, der der heutigen Wissenschaft vertrauter erscheint als der spekulative Tiefsinn der Philosophie des Vedānta. von Arnim, Baeumker und Windelband haben sich in die europäische Philosophie geteilt. In Arnims Darstellung ragen räumlich wie sachlich die späteren ethischen Systeme unverkennbar hervor, während die ältere Spekulation wohl etwas einseitig unter den Gesichtspunkt der Naturbetrachtung gerückt ist und daher die religiösen und metaphysischen Ideen nicht völlig zu ihrem Rechte kommen; zumal Heraklit und Parmenides wünschte man stärker in ihrer überragenden Bedeutung charakterisiert. Einer der wichtigsten Abschnitte des ganzen Bandes ist Baeumkers Philosophie des Mittelalters, die jetzt sicherlich als der beste Führer in diesem weitläufigen Gebiete bezeichnet werden darf. Die Schwierigkeit,

der sich jede Darstellung der Entwicklung der Scholastik wegen der weitgehenden Gemeinsamkeiten aller Richtungen gegenüber sieht, ist hier aufs glücklichste überwunden, indem ein einleitender Abschnitt zunächst die mittelalterliche Philosophie im allgemeinen charakterisiert, dann erst ein Überblick über ihre Entwicklung gegeben wird, bei dem einzig das System des Thomas als Typus ausführlich zur Darstellung gelangt. Windelbands neuere Philosophie vermag dem Kenner seiner sonstigen historischen Werke natürlich nur im einzelnen Neues zu bieten; die umfassende Beherrschung des Stoffs und dessen klare Gliederung verleiht seiner Lektüre den bekannten Reiz von Windelbands historischen Werken. Mit besonderem Dank wird man die Darstellung der neuesten Philosophie begrüßen, die auf diesem verwickelten Gebiete zum erstenmal entschiedene Richtlinien zu ziehen versucht. Sicherlich ist hier die Verteilung der Akzente mehr wie für ältere Zeiten von persönlichen Neigungen abhängig, daher die Behandlung der französischen Philosophie, die bis auf die Gegenwart herabführt, besonders wertvoll erscheint. Die Entwicklung der Philosophie ist innerlich zu enge verbunden, als daß ihre Probleme durch eine Mehrheit von Forschern wahrhaft gelöst werden könnten; sie gleicht darin der Philosophie selbst, deren Fragen niemand von einer Versammlung beantwortet zu sehen hoffen wird. Daß so manche Unstimmigkeiten entstehen, versteht sich von selbst, die größten aber liegen leider in der ganzen Anordnung des Bandes begründet. Es geht nicht an, auf Grund der äußerlichen Trennung von Orient und Okzident die islamische und jüdische Philosophie vor der griechischen zu behandeln, von der sie beinahe ebenso vollständig bestimmt ist, wie die Scholastik, und andererseits hätte die patristische Philosophie, dies wichtige Übergangsglied von der Antike zum Mittelalter, eine größere Berücksichtigung verlangt. Trotz solcher wohl unvermeidlicher Mängel aber wird das Buch nicht nur seinen Zweck, einen weiteren Kreis über die Entwicklung

der Philosophie zu orientieren, zur Genüge erfüllen, auch der Fachmann wird es gern heranziehen, um sich größere Gebiete in Kürze zu vergegenwärtigen.

Niemals wohl war die Verbindung von Religion und Philosophie so enge und dauernd geknüpft, als bei den Indern, über deren Philosophie man sich noch immer am liebsten aus Deussens Allgemeiner Geschichte der Philosophie orientieren wird (I, 1. und 2. Abteilung, in 2. Aufl. 1906/7, 3. Abteilung 1908). Die besondere Berücksichtigung der Religionen steht hier nicht nur auf dem Titel. In diesem engen Verhältnis zur Religion liegt die Schwäche wie die Stärke der indischen Spekulation begründet. Sie erlebt kaum jenes skeptische Stadium, da die religiöse Weltansicht entschieden negiert wird und der philosophische Geist sich auf sich selber besinnt; daher kommt es niemals zu einer rechten Einsicht in die Aufgaben und Methoden der philosophischen Erkenntnis, sondern alle Lehren werden in einer mehr dogmatischen Form entwickelt. Andrerseits bleibt das Bewußtsein der religiösen und ethischen Bedeutung aller Metaphysik hier in einer Stärke gewahrt, die weltlicher gerichteten Philosophien leicht verloren geht. Daher werden hier die Tatsachen des religiösen Lebens in einem Umfang und einer Tiefe für die Philosophie fruchtbar gemacht, wie kaum irgendwo sonst. Als einen besonders charakteristischen Zug wird man die philosophische Deutung der Opferordnung betrachten dürfen (I, S. 106ff.); daß der Ritus einen positiven Beitrag zur Philosophie leistet, ist eine wohl einzig dastehende Erscheinung. Die häufigen wörtlichen Anführungen ermöglichen auch dem des Sanskrit Unkundigen eine gewisse Nachprüfung und erlauben ihm gelegentlich, allzu unmittelbar unter den Aspekt von Deussens philosophischem Leitstern, Schopenhauer, gerückte Gedankengänge zu korrigieren. Die soeben erschienene 1. Abteilung des 2. Bandes (1911) gibt in knapper, doch lebendiger und häufig origineller Darstellung einen Überblick über die Philosophie der Griechen.

Antike Philosophie. Lückenlos, durch alle Stadien hindurch, läßt sich die große Auseinandersetzung beider Mächte bei den Griechen verfolgen. Das einzige zusammenfassende Werk aber, das uns die letzten Jahre über diesen Gegenstand gebracht haben, muß wenigstens in historischer Beziehung einigermaßen enttäuschen; es sind Edw. Cairds Vorlesungen über die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie (übersetzt von H. Wilmanns, Halle, Niemeyer 1909). So sehr es zu billigen ist, daß hier die Religionsphilosophie überall aus den Gesamtlehren der einzelnen Philosophen entwickelt wird und daher die Systeme von Plato bis Plotin ausführlich zur Darstellung gelangen, der Begriff der Theologie, an dem der Autor alle Erscheinungen mißt, ist zu eng und modern orientiert, als daß er das Thema wirklich erschöpfen könnte. In erster Linie wird die Vorbereitung der christlichen Theologie und diese noch dazu in einer bestimmten religionsphilosophischen Ausprägung verfolgt, während die Beziehungen zur Religion der Griechen selbst außer Betracht bleiben. Daher beginnt die Darstellung erst mit Plato, und auch von da an bleibt das Interesse zu eng auf einige wenige theologische Probleme eingeschränkt, als daß uns hier eine wirkliche Geschichte der Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie geboten würde. Über die Nachwirkungen des mythologischen und mystischen Denkens in den Anfängen der Philosophie haben die letzten Jahre nach Joëls Rektoratsprogramm (Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Basel 1903), das den mystischen Gedanken in alle Verzweigungen zumal der Naturphilosophie verfolgte, wahrhaft Förderliches kaum mehr gebracht. Gegenüber manchen Versuchen, mit einer phantastischen Zahlensymbolik hier weitere Aufschlüsse zu gewinnen, die in ihrer Willkür und Einseitigkeit bekannten Produkten der romantischen Wissenschaft kaum mehr etwas nachgeben, muß das Buch von Goebel, die vorsokratische Philosophie (Bonn, Georgi 1910) besonders

anerkennend begrüßt werden, eine nüchterne aus den Quellen gearbeitete Untersuchung, die freilich fast ausschließlich der Entwicklung des Naturbegriffs gilt und ethische und religiöse Probleme in der Hauptsache beiseite läßt; auf einzelne Versehen einzugehen, deren schlimmstes wohl die Auffassung der parmenideischen δόξα als Irrtum ist, kann hier nicht der Ort sein.

Tritt in der Naturphilosophie, nachdem einmal jene Reste des mystischen Denkens überwunden sind, vor allem der Gegensatz zur überkommenen Religion hervor, so suchen die aus der sokratischen Schule hervorgegangenen Systeme fast alle mehr oder weniger einen Ersatz für die Religion zu bieten. Vor allem die platonische und die stoische Philosophie sind von diesem Bestreben beherrscht, beide stehen sicherlich jetzt im Vordergrunde des wissenschaftlichen Interesses. Für Plato wäre der zweite Band von W. Kinkels Geschichte der Philosophie zu erwähnen (Gießen, Töpelmann 1908), ein Werk, das aus der Marburger Schule hervorgegangen, wie deren sonstige historische Darstellungen nicht sowohl nach dem einfachen geschichtlichen Faktum fragt, sondern in erster Linie nach dessen Bedeutung für die (kantische) Philosophie. Daher wird man hier eine wirkliche Fühlung mit der griechischen Religion vergeblich suchen, und der religiöse Gehalt der platonischen Philosophie wird nach Möglichkeit zum bloß poetischen verflüchtigt. Aber als eine knappe und klar geschriebene Zusammenfassung dieser jetzt so viel beredeten Auffassung besitzt das Buch seinen Wert. Fast noch stärker tritt der gleiche Zug in dem Werke von Ritter, Platon I. Band (München, Beck 1910), dem Ertrag einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit Plato, hervor. Die metaphysische Bedeutung der Ideen wird hier fast ganz abgelehnt und selbst die persönliche Unsterblichkeit als eine bloße Hypothese Platos hingestellt. Im übrigen enthält dieser erste Band vor allem das ausführlich gezeichnete Lebensbild und eine Inhaltsangabe der älteren Dialoge.

Das trotz allem unleugbare Bestreben Platos, die wichtigsten Elemente des Volksglaubens zu bewahren, findet nirgends eine so entschiedene Fortsetzung als in der Stoa. Eine gründliche Darstellung ihrer gesamten Philosophie findet man in dem jetzt in 2. Auflage erschienenen Buche von Paul Barth, Die Stoa (Frommanns Klassiker der Philosophie, Stuttgart 1908). Der religiöse Gesichtspunkt ist hier sehr betont, und die zum ersten Mal im Stoizismus voll entwickelte Theodizee, die auf alle künftigen Versuche, philosophisch die positive Religion zu rechtfertigen, ihre Wirkungen ausgeübt hat, ausführlich dargestellt. Besonders dankenswert ist der in der neuen Auflage stark erweiterte Schlußabschnitt, welcher die Nachwirkung der Stoa durch alle Zeiten hindurch verfolgt. Für eine künftige Auflage wäre vielleicht noch eine tiefer greifende Unterscheidung der verschiedenen Epochen des Stoizismus zu wünschen, und ferner eine durchgängige Zitierung nach der Fragmentensammlung von Arnim, welche jetzt bequemer als alle älteren zugänglich ist.

Religiöse und philosophische Wahrheit miteinander zu vereinen, war das Streben fast der gesamten späteren griechischen Spekulation. Da aber die Kraft zur Schöpfung eigener religiöser Werte erloschen war, so suchte man mehr als zuvor einen Anschluß an die gegebenen Religionen, deren positive Lehren als philosophisch notwendige erwiesen werden sollten. Keiner Zeit ist daher das neu erwachte Interesse für religiöse Ausdrucksformen so sehr zugute gekommen wie dieser, kaum eine Epoche der antiken Philosophie fesselt so allseitig das Interesse. Eine der eigentümlichsten Erscheinungen dieser Zeit ist Philo, dessen Werke freilich wegen ihrer engen Beziehungen zur alttestamentlichen Gedankenwelt mehr in das theologische Gebiet gehören. Hier sei nur auf die rasch vorwärtsschreitende vorzügliche Übersetzung seiner Werke hingewiesen, die Leopold Cohn herausgibt (Breslau, Marcus I 1909, II 1910). Sie führt uns in gut orientierenden Einleitungen in die jüdisch-helle-

nistische Literatur und Philos Schriftstellerei ein und verbindet wissenschaftliche Genauigkeit mit gut lesbarem Stil.[1] In Frankreich gibt neben dem Werk von Bréhier der Abbé Jules Martin eine klare Übersicht über Philos Lehre (Paris, Alcan 1907), die aus den Quellen gearbeitet ist und nur mit der deutschen Literatur auf ziemlich gespanntem Fuße zu stehen scheint, da in der Literaturübersicht weder die Darstellung von Heinze noch die von Zeller, ja nicht einmal die neue Ausgabe von Cohn und Wendland der Erwähnung für wert geachtet wird.

Unter den Werken, die dem eigentlichen Neuplatonismus gelten, ist in erster Linie das großzügige und tief eindringende Buch von Drews zu nennen, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung (Jena, Diederichs, 1907). Es gehört zu jenen Werken, in denen der mit Entschiedenheit eingenommene eigene Standpunkt nicht zur Vergewaltigung der Geschichte führt, sondern dem wahrhaften Gehalte verwandter Erscheinungen um so tiefer nachzuspüren lehrt. So wird hier gezeigt, wie Plotin, „der größte Metaphysiker unter den Philosophen des Altertums", die Rückwendung des Geistes auf sich selbst vollzieht, so daß er wahrhaft den alten Gegensatz von Denken und Sein überwindet, indem er ihre Identität als Denkbewegung auffaßt und damit dem modernen Begriff des Bewußtseins nahe kommt. Diese Gedanken werden auf einem breiten philosophie- und kulturgeschichtlichen Unterbau entwickelt. Daneben kann das Werk von K. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe; die Entwicklung des neuplatonischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit (Leipzig, Haessel, 1909) trotz seines großartigen Titels nicht stand halten. Es macht sich die Darstellung oft sehr bequem, indem es statt

1 Nur eine Ungenauigkeit ist mir aufgefallen. πάθος sollte der heutigen psychologischen Terminologie entsprechend stets mit Affekt, nicht mit Empfindung übersetzt werden, sonst werden Stellen wie De Abrahamo 240, 243 leicht undeutlich.

die Lehren der Philosophen selbständig zu entwickeln und zu deuten, einfach Stücke aus ihren Werken übersetzt, wimmelt aber trotzdem von Irrtümern, die es mit einem gewissen jugendlichen Übermut vertritt, — „kurzsichtige Gelehrte, Zeller an der Spitze, mögen sagen, was sie wollen". Solche und ähnliche Bemerkungen, wie die vom „vielfach überschätzten Leibniz" sind nicht gerade geeignet, für das Buch einzunehmen, von dem danach kaum bemerkt zu werden braucht, daß es das hohe im Titel aufgestellte Ziel noch nicht einmal von ferne zeigt.

Von den Neuplatonikern hat keiner in der letzten Zeit eine so vielfache Behandlung erfahren als der Kaiser, der ihre Ideen in die Wirklichkeit überzuführen bestrebt war. Das Jahr 1908 hat uns zunächst einen ausführlichen Kommentar der beiden Reden Julians auf Helios und die Göttermutter von Georg Mau gebracht, dem im Anhang eine Untersuchung beider Reden beigefügt ist (Leipzig, Teubner). Bei der großen Schwierigkeit, welche diese Reden nach der sprachlichen wie der religionsgeschichtlichen Seite bieten, ist dieser erste Versuch einer Einzelerklärung doppelt verdienstlich. Ihm folgte alsbald eine vollständige Übersetzung der philosophischen Werke Julians von R. Asmus in der philosophischen Bibliothek (Leipzig, Dürr 1908), die nur kurze orientierende Einleitungen und wenige Anmerkungen den Reden beifügt, um den Hauptnachdruck auf die Übersetzung zu legen. Neben den zwei auch von Mau übersetzten Reden sind noch aufgenommen die Trostrede an sich selbst (VIII), der Brief an Themistius, sowie die Reden gegen die ungebildeten Hunde (VI) und gegen den Kyniker Heraklios (VII). Diese Übersetzung, die sich im ganzen glatter liest als die von Mau, wendet sich in der richtigen Erkenntnis, daß eine Übersetzung zugleich der beste Kommentar ist, an einen weiteren Kreis von Philosophen, Theologen und Historikern.

Das Bestreben, philosophisch die Wahrheit der Religion zu erweisen, setzt sich in der christlichen Philosophie der Antike

fort. Sie fällt naturgemäß zum großen Teil dem theologischen Referat zu, und nur einige Arbeiten seien hier erwähnt. Daß sich die Verschmelzung der Philosophie mit der Religion hier nicht so leicht vollzog als in den Kreisen der heidnischen Philosophen, verstand sich von selbst, und so ist es interessant, die wechselnde Wertung der Philosophen seitens der christlichen Theologie zu verfolgen. Für eine einzelne Frage geschieht dies in fesselnder Form von J. Geffcken in seinem Vortrag über Sokrates und das alte Christentum (Heidelberg, Winter 1908). Haß und Sympathie rücken die Gestalt des athenischen Weisen in eine wechselnde Beleuchtung, die aber fast überall nicht sowohl seine Lehre als seinen Tod und gewisse geheimnisvolle Elemente seines Wesens, wie das Daimonion, seine volkstümlichen Schwüre und dergleichen, besonders hervortreten läßt. Am friedlichsten hat sich der Ausgleich beider Mächte wohl bei den Apologeten vollzogen, ein Justin sieht das Christentum einfach mit den Augen des Platonikers an. Darüber gibt uns Pfättisch eine interessante Studie, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Paderborn, Schöningh 1910), die freilich Justin als Philosophen wohl zu günstig einschätzt, obwohl der Verfasser selbst zugeben muß, daß nicht der echte, sondern ein mißverstandener Plato auf ihn Einfluß geübt hat, daher der Verdacht Geffckens, ob er ihn überhaupt selbst gelesen hat, doch wohl bestehen bleibt. Die Entwicklung Augustins und seiner Stellung zum Heidentum behandelt Hans Becker, Augustin, Studien zu seiner geistigen Entwicklung (Leipzig, Hinrichs 1908). Die Schrift tritt sehr bescheiden auf und will nur zusammenfassen, was die neuere Forschung über Augustins Entwicklungsgang, der nicht unwesentlich anders verlief, als ihn die Confessiones schildern, festgestellt hat. Diese Zusammenfassung aber ist um so dankenswerter, als sie sich auf eine reiche Fülle von Stellen aus Augustins Schriften stützt, die im Wortlaut gegeben werden. Ein zweiter Teil zählt die Bildungs-

elemente auf, innerhalb deren Augustin gelebt hat, und behandelt dabei seine Stellung zu den heidnischen Schriftstellern und den Sprachen der antiken Welt. Neben dem großen Werk von Mausbach über Augustins Ethik wäre hier noch Schilling, die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus (Freiburg, Herder, 1910) zu erwähnen, eine fleißige und gewissenhafte Arbeit, die Augustins Anschauungen im engen Zusammenhang mit den Verhältnissen seiner Zeit entwickelt. Mit besonderer Vorliebe wird betont, daß Augustin dem Staat selbständige Aufgaben neben der Kirche und eine sittliche Bedeutung zugeschrieben hat.

Das Mittelalter. Das unmittelbare Interesse, welches die antike Religionsphilosophie auch für die uns beschäftigenden Fragen besitzt, fehlt der mittelalterlichen im allgemeinen. Um so wertvoller muß die große Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters von David Neumark sein (Berlin, Reimer, I 1907 II 1, 1910), da sie ihr Thema mit einer tiefen Anteilnahme und in der unbedingten Überzeugung von dem Wert dieser Ideen auch für die Gegenwart behandelt. Das Wesen der jüdischen Religion erblickt der Verfasser dabei in der Überwindung des mythologischen Denkens und der Errichtung einer ethisch-monotheistischen Lebensanschauung. Ein einleitender Abschnitt gibt eine allgemeine Übersicht über die Entwicklung des jüdischen Denkens von den Zeiten der Propheten an, hierauf werden die einzelnen Grundprinzipien und ihre Ausprägung bei den verschiedenen Denkern erörtert, zunächst die Begriffe Materie und Form, dann im 2. Band die Attributenlehre, die aber nur erst für das Altertum vorliegt und mit Philo abschließt. Weite Strecken des Werks sind der Behandlung der griechischen Philosophie eingeräumt, um deren Einfluß auf das jüdische Denken zu erklären; einen besonderen Wert legt der Verfasser dabei auf den Nachweis, daß nicht der Aristotelismus trotz seiner Vorherrschaft im Mittelalter, sondern die platonische Philosophie den Ideen des

echten Judentums am meisten verwandt ist. Eine entschiedene Vorliebe für Philo, diesen „jüdischen Plato", findet hieraus seine Erklärung. Das Werk ist ausgezeichnet durch eine Weite des Blickes, der Vergangenheit und Gegenwart, Orient und Okzident in großen Synthesen zusammenzuschauen vermag, und durch eine hohe Auffassung von der Bedeutung der gewählten Aufgabe. Gilt dem Verfasser als letzter Zweck seiner Geschichte die Entwicklung eines Systems der jüdischen Lehre auf Grund der modernen Philosophie, so wird doch, auch wer solchen Bestrebungen fernsteht, die sichere und von reicher Sachkunde getragene Führung durch ein wichtiges, aber abseits von der großen Heerstraße der Wissenschaft gelegenes Gebiet mit Dank und Freude begrüßen.

Weiteren Kreisen die Kenntnis der arabischen Philosophie zu eröffnen, ist jetzt besonders M. Horten bemüht. Wenn hierfür eine wissenschaftlich genaue Übersetzung die erste Vorbedingung ist, so war es ein glücklicher Gedanke, von Avicennas Werk, Die Genesung der Seele, zunächst einmal den philosophisch wichtigsten 4. Teil, die Metaphysik, vorzulegen (Halle a. S., Haupt 1907). Ausführliche Inhaltsverzeichnisse erleichtern das Zurechtfinden in dem umfangreichen Bande, der uns die allgemeinen Prinzipien der Metaphysik, die Kategorienlehre, die Lehre von der Definition, von den Ursachen und endlich Theologie und praktische Philosophie entwickelt. Speziell der Entwicklung des religiösen Denkens gilt Hortens neuestes Buch, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam (Bonn, Hanstein 1910), das zusächst eine Übersicht über die zahlreichen theologischen Schulen gibt und dann häufig in wörtlichen Zitaten aus Murtadas Enzyklopädie die einzelnen Probleme und ihre Lösungen in den verschiedenen Schulen vorführt. Wegen der mannigfachen Einflüsse auf das Denken von Mittelalter und Renaissance ist diese theologische Spekulation auch für die Entwicklung des europäischen Denkens von Bedeutung.

Einen Spätling der europäischen Scholastik behandelt E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie I, Leipzig, Quelle und Meyer 1907), und schließt damit in wünschenswertester Weise eine in den meisten Darstellungen der Philosophiegeschichte vor Leibniz klaffende Lücke. Es handelt sich um jene Zeit, da die neuere Naturphilosophie auf Deutschland noch kaum ihre Wirkungen ausübt und daher eine durch den Protestantismus höchstens in einigen ihrer Inhalte, doch nicht in ihren Motiven und Richtungen gewandelte Scholastik fortlebt. Aus dieser Scholastik ist Leibniz hervorgewachsen; schon um deswillen darf sie auch von dem Philosophen ein Interesse beanspruchen, das ihr der Theologe ohne weiteres entgegenbringen wird. Die Darstellung selbst ist klar und übersichtlich geordnet und versteht das Wesentliche gut hervortreten zu lassen. Daß auch in dieser Zeit lebendige religiöse Spekulation in Deutschland fortlebte, als Gewähr künftiger philosophischer Zeiten, daran erinnert der frisch und fesselnd geschriebene Vortrag von Deussen, Jakob Böhme, über sein Leben und seine Philosophie (Leipzig, Brockhaus, 2. Aufl. 1911).

Neuere Philosophie. Erst mit Renaissance und Reformation wird das religiöse Problem neu aufgeworfen und nach einer originalen Lösung gesucht. Eine einheitliche Bewegung durchzieht von da an die gesamte Religionsphilosophie der folgenden Jahrhunderte bis auf Kant, ja sie schlägt in manchen Wellen noch in die nachkantischen Systeme des deutschen Idealismus hinüber. Eine zusammenfassende Darstellung dieser interessanten Entwicklung besitzen wir leider noch nicht, und der einzige Versuch, wenigstens die wichtigeren Systeme von Descartes bis Schleiermacher vorzuführen, die von O. Flügel herausgegebene, meist Darstellungen von Thilo benutzende Sammlung Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen (8 Hefte, Langensalza, Beyer und Söhne 1905/06) erscheint kaum ge-

eignet, diese Lücke zu füllen. Denn abgesehen davon, daß sie grundsätzlich auf alle weiteren kulturhistorischen Gesichtspunkte verzichtet und daher die Systeme fast unverbunden nebeneinanderstellt, der überall stark hervortretende Standpunkt der Herbartschen Philosophie, den die Verfasser einnehmen, verhindert zumeist ein wirklich tieferes Eindringen. Er führt zu einer fortgesetzten kritischen Negation, daß man sich in einem Mausoleum totgeborener oder längst gestorbener Ideen zu bewegen glaubt.

In der Renaissance erneuert sich die Philosophie, indem sie aus der Sphäre bloßer Gelehrsamkeit wieder zu den ursprünglichen Quellen nicht zuletzt auch des religiösen Lebens zu gelangen sucht; und sie bewegt sich häufig in einem Gebiet, dessen Grenzen gegenüber einer mystischen Religiosität nirgends feste sind. Man hat dieser Epoche eine besondere Aufmerksamkeit zugewendet, mannigfache Ausgaben ihrer Schriftsteller und Untersuchungen, welche die philosophischen Gedankenfäden in diese Sphäre der Mystik zurückverfolgen, sind davon Zeuge. Doch scheinen die letzten Jahre das Interesse wieder mehr auf die großen Systeme, die dieser Bewegung entwachsen sind, und die Zeit der Aufklärung gelenkt zu haben, deren Probleme noch für uns eine aktuellere Bedeutung besitzen. Für jene ältere Zeit mag hier nur auf Bubers Sammlung ekstatischer Konfessionen (Jena, Diederichs 1909) hingewiesen werden, die zwar Altertum und neueste Zeit mit umfaßt, in der Hauptsache aber doch den Frühzeiten des modernen Denkens gilt und ihrer Vorbereitung in der mittelalterlichen Mystik. Das Eine und Unwandelbare, das die kommende Philosophie in Begriffe zu fassen sucht, hier ist es als unmittelbares Erlebnis der gläubigen Seele ausgesprochen, die sich in den Tiefen ihres eigenen Ich mit dem Grunde des Seins eins weiß.

Die neu erwachte mystische Religiosität mit den Anschauungen der exakten Naturwissenschaft zu vereinen, darin sahen

die großen Systeme des 17. Jahrhunderts ihre Aufgabe. In keinem ist diese Durchdringung des Rationalismus und Mystizismus wohl in so vollkommener Weise geschehen, als in dem Spinozas, dessen Religionsbegriff eine ganze Reihe von Arbeiten gelten. Ein ziemlich populär geschriebenes englisches Werk wird dieser Aufgabe freilich kaum gerecht: Powell, Spinoza and Religion (Chicago 1906). So sehr es zu billigen ist, daß Spinozas Religionslehre auf Grund einer Darstellung der wesentlichen Teile seiner Philosophie überhaupt entwickelt wird, so ist doch der vom Verfasser als Maßstab verwandte Religionsbegriff allzu eng und zu einseitig von christlich-dogmatischen Vorstellungen bestimmt, als daß er der eigentümlichen spinozistischen Frömmigkeit gerecht zu werden vermöchte. Er ist geneigt, den religiösen Charakter dieses „atheistischen Monismus" überhaupt zu leugnen, und meint, die Religion sei für Spinoza nur Gegenstand eines wissenschaftlichen Interesses gewesen. Eindringender ist Prümers Untersuchung über Spinozas Religionsbegriff (Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie, Heft 23. Halle, Niemeyer, 1906), der mit Recht nicht von dem Gottesbegriff, sondern von der religiösen Erkenntnis ausgeht. Ob freilich die Behauptung, Spinoza sei kein Mystiker gewesen, zu Recht besteht, muß mehr als fraglich erscheinen; der unbedingte Rationalismus, der sein Denken kennzeichnet, zwingt seiner Mystik wohl einen eigenartigen Charakter auf, ohne sie doch zu zerstören. Rein gefühlsmäßig ist hier Wenzel, Die Weltanschauung Spinozas (Leipzig, Engelmann, I, 1907), wohl tiefer in die wahren Stimmungen spinozistischer Religiosität eingedrungen; aber leider sind seine Ausführungen so ungenügend begründet und seine Darstellung von Spinozas Lehre mit modernen Anschauungen untermischt, daß das Buch nur mit größter Vorsicht zu gebrauchen ist.

Eine gründliche, auf reichem Material aufgebaute Untersuchung über Lockes Religionsbegriff gibt C. Crous, Die religionsphilosophischen Lehren Lockes und ihre Stellung zu

dem Deismus seiner Zeit (Erdmanns Abhandlungen zur Philosophie, Heft 34. Halle, Niemeyer, 1910). Besonders eingehend wird Lockes Stellung zur Toleranz erörtert und in einem zweiten Teil seine Lehre der allgemeinen deistischen Bewegung der Zeit eingereiht. Damit sind wir aus dem Gebiet der großen Systeme, die den religiösen Bestrebungen eine in der Tiefe begründete Antwort zu finden suchten, in das jenes aufgeklärten Raisonnements übergetreten, das alle Erscheinungen des Lebens an den Forderungen des gesunden Menschenverstandes prüft. Dadurch und in ihrer Abneigung gegen jede Metaphysik trägt diese Richtung von Anfang an ein skeptisches Gepräge, und mag sie zunächst noch einzelne Elemente der Religion festhalten, ihre Konsequenz mußte doch die Auflösung aller religiösen Inhalte sein. Aber ähnlich wie dereinst schon in Griechenland wächst aus dieser Skepsis die wissenschaftliche Behandlung der Religion hervor, die diese als ein bestimmtes Phänomen des geistigen Lebens nimmt, das psychologisch-genetisch erklärt werden muß. Ein früher Versuch nach dieser Richtung, der freilich noch ganz unter dem Gesichtspunkte der Naturreligion unternommen ist, stellt Humes Natural history of religion dar, von der W. Bolin unter dem Titel Anfänge und Entwicklung der Religion (Leipzig, Engelmann, 1909) eine erste deutsche Übersetzung hat erscheinen lassen. Bei dem lebhaften religionspsychologischen Interesse unserer Tage darf diese Schrift gewiß auf Beachtung Anspruch machen, nur wird sie uns hier leider in einem Deutsch geboten, das mit dem Ausdruck ungelenk sehr milde bezeichnet ist. In der Einleitung erweist sich der Übersetzer als ein temperamentvoller Feuerbachianer, der seinen Gegenstand aber zu einseitig unter bestimmten Gesichtswinkeln sieht, als daß er ihm historisch wahrhaft gerecht zu werden vermöchte.

Bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist es doch eine geistige Bewegung, die das 18. Jahrhundert beherrscht, gewisse gemeinsame Grundansichten verbinden alle Denker der Zeit.

Darum ist die religiöse Entwicklung der Zeit nur zu erfassen, wenn nicht die einzelnen Systeme abgesondert voneinander behandelt, sondern die einzelnen Probleme durch alle Verzweigungen hindurch verfolgt werden. Gerade für diese Zeit besitzt die Problemgeschichte eine unleugbare und große Überlegenheit über die Philosophengeschichte. So war es ein glücklicher Gedanke, daß die Kant-Gesellschaft als Preisaufgabe im Jahre 1906 eine Bearbeitung des am meisten zentralen Problems der religiösen Spekulation des 18. Jahrhunderts forderte, „das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts, mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller". Von den eingereichten Schriften sind vier veröffentlicht. So wie die Arbeiten im Druck vorliegen, wird als rein historische Verarbeitung des Materials wohl das Buch von Lempp die erste Stelle einnehmen (Leipzig, Dürr, 1910). Nicht nur ist es das ausführlichste, das am meisten umfassend die gesamte Literatur berücksichtigt, es sucht auch am entschiedensten die Fülle der andrängenden Gesichte durch klar und bestimmt gezogene Entwicklungslinien zu sichten und zu ordnen. Besonders der Grundgedanke, wie die Aufklärung aus sich selbst heraus dem neuen Standpunkt des Idealismus zudrängt, tritt mit überzeugender Eindringlichkeit hervor. Gewiß befriedigt nicht alles in gleicher Weise. Die für das 18. Jahrhundert maßgebende Fassung des Theodizeeproblems durch Leibniz hätte vielleicht noch tiefer aus den methodischen Grundgedanken der Leibnizschen Philosophie abgeleitet werden können, und die eingehende Analyse und Kritik der Kantischen Gedanken in den verschiedenen Epochen ihrer Entwicklung schließt sich allzu eng den Anschauungen Schweitzers an. Doch wird man die fleißige Sammlung und Gliederung eines weitverzweigten Stoffes dankbar begrüßen, und jeder, der sich über die Geschichte des Problems in dieser Zeit orientieren will, wird hier am besten befriedigt werden. Geistreicher und in einzelnen Gedankenblitzen vielleicht tiefer in die Probleme

hineinleuchtend ist das Buch von J. Kremer (13. Ergänzungsheft der Kantstudien, Berlin, Reuther und Reichard, 1909). Aber unruhiger wie die Darstellung ist, geht sie weniger in die Breite des allgemeinen Denkens, sondern eilt rascher von einem Höhepunkt zum andern; schneller mit der Kritik zur Hand, läßt sie es selten zu einem ruhigen Bilde des Tatsächlichen kommen und ist daher auch weniger darauf bedacht, die historischen Entwicklungslinien herauszuarbeiten. Das Thema ist hier aktueller aufgefaßt, und der Verfasser erscheint persönlich an ihm mehr interessiert. So ergeben sich manche scharfsinnige Untersuchungen über die philosophische Bedeutung des Problems, aber indem sie überall dem historischen Schema eingegliedert werden, kommen auch sie nicht recht zur Entfaltung. Und so leidet die Arbeit an dem Zwiespalt aller Werke, die mit ausgesprochen systematischen Interessen an die historische Entwicklung der Philosophie herangehen und dabei den Gegenstand der Philosophie nicht in dieser Entwicklung selbst erblicken. Am wenigsten vermag das Buch von R. Wegener zu befriedigen (Halle, Niemeyer, 1909); in der Darstellung wie in dem manchmal recht nachlässig behandelten Stil trägt es öfters fast einen skizzenhaften Charakter. Die absichtlich populäre Behandlung des Themas kann es nicht rechtfertigen, daß der Verfasser sich meist mit einfachen Inhaltsangaben begnügt, statt die Begriffe wahrhaft zu analysieren, und etwa bei Leibniz kaum den Versuch macht, die Stellung des Problems innerhalb seiner Philosophie nachzuweisen. Besonders ausführlich wird Schiller behandelt, und diese von einer echten Begeisterung getragenen Ausführungen bieten vielleicht am meisten Eigenes und Interessantes. Neben diese Schriften tritt soeben noch eine vierte, die durch die originelle Art ihrer Ordnung und Behandlung des Materials unmittelbar überhaupt nicht mit ihnen verglichen werden kann. Haben sie alle die Erdenschwere bloßer Gelehrsamkeit nicht zu überwinden vermocht, so hat Hans Lindau

in seinem Buch: Die Theodicee im 18. Jahrhundert (Leipzig, Engelmann, 1911) einen eleganten historischen Essay geschaffen, der sich auf eine gewaltige Belesenheit und ein eindringendes Studium der Probleme gründet, doch all dies Handwerksmäßige dem Leser unter einer von Witz und glänzenden Bildern funkelnden Darstellung verbirgt. Sicherlich das geistreichste und am meisten modern empfundene Buch unter den genannten, das vor allem die Persönlichkeiten zu plastischer Anschaulichkeit bringen will, aber zugleich das Problem der Theodizee mit einer Wärme und Begeisterung ergreift, die es vom Staub der Jahrhunderte befreit und ihm eine noch heute wirksame Leuchtkraft mitteilt.

Von Kant bis Hegel. Ein aktuelles Interesse für die Gegenwart gewinnt die religionsphilosophische Spekulation vor allem mit Kant. Suchte die Aufklärung die religiösen Fragen aus der Einsicht in das Wesen der objektiven Welt zu beantworten, so verwickelte sie sich dabei in unlösliche Schwierigkeiten, da sie von dem Grunde des Seins keinen Rückgang zu dem Subjekt und seinen Postulaten zu finden vermochte. An diesem Problem entzündet sich recht eigentlich das Denken Kants, und er gewinnt damit eine neue Lösung auch der religiösen Fragen, indem er den Grund der Religion in das Subjekt verlegt. Auf breiter Grundlage und die Gesamtheit der philosophischen Probleme umfassend, wird diese Erringung des neuen Standpunktes in dem interessanten Buche von P. Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte (Berlin, Reimer, 1911) geschildert. Es zeigt, wie Kant in den kosmologischen Schriften seiner Frühzeit nur allmählich über den Standpunkt der Aufklärung hinauswächst, wie aber sein Denken von früh an auf eine Überwindung des Gegensatzes von Natur und Freiheit ausgeht; bei voller Anerkennung der mechanischen Naturphilosophie doch dem Subjekt seine Autonomie, mit der allein auch seine religiöse Bestimmung verbürgt ist, zu bewahren, ist er bestrebt. Es

gelingt dies in dem Ideenbegriff, der in den drei großen kritischen Schriften herausgearbeitet wird; beide Reihen müssen in einer Entwicklung gedacht werden, die ihre Gegensätze mehr und mehr aufhebt, wenn auch ihre volle Vereinigung erst im Transzendenten zu erwarten ist. Dieser Endzweck wird als regulatives Prinzip der Betrachtung der drei großen Kulturmächte, Geschichte, Religion und Recht, zugrunde gelegt. In ihrer Darstellung kommt die durchgängige Rücksicht auf die vorangehende Literatur besonders zur Geltung, indem zumal die Geschichts- und Religionsphilosophie Kants im engsten Zusammenhang mit dem allgemeinen Denken des 18. Jahrhunderts vorgeführt wird. Diese breite historische Fundamentierung gibt dem Buche seinen besonderen Wert, für die hier verfolgten Probleme wird die Darstellung des Verhältnisses von Offenbarung und Vernunft im Denken der Aufklärung vor allem interessieren. Zu besonderem Danke verpflichtet uns der Verfasser durch den Abdruck längerer, noch unbekannter Partien aus Kants Vorlesungen nach Nachschriften Herders, die zum Teil von ihm neu aufgefunden sind.

Auf die sittliche Idee gründet sich bei Kant die Religion, so muß hier das Hauptwerk über die Kantische Ethik Erwähnung finden, Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte, von dem kürzlich eine erheblich erweiterte zweite Auflage erschienen ist (Berlin, Cassirer, 1910). Nach der von ihm umschriebenen Gedankensphäre mit Menzers Buch in vielem übereinstimmend, unterscheidet es sich doch in der Behandlungsweise durchaus von jenem. Wenn dort das Absehen ein rein historisches ist, so wird hier die Kantische Lehre und ihre Interpretation unmittelbar zur Gewinnung eines eigenen Standpunkts fruchtbar gemacht. Darin liegt der eigentümliche Reiz dieser glänzenden Darstellung, dies leiht ihr die innere Lebendigkeit und den Schwung, der das Interesse nirgends erlahmen läßt. Daß dabei zugleich die Kritik, und nicht zu-

letzt gerade in dem Abschnitt über die Religion, eine erhebliche Rolle spielt, versteht sich von selbst; hier wird ein besonderes Gewicht auf den Nachweis gelegt, daß Kant, anstatt die Bedeutung der allgemeingültigen religiösen Formen für die Veranschaulichung des Sittengesetzes zu entwickeln, mit Unrecht sich darauf beschränkte, die positiven Lehren des Christentums zugrunde zu legen und philosophisch zu rechtfertigen.

Neben diesen zwei Hauptwerken ist zunächst die mehr populäre Darstellung von O. Külpe zu nennen, auch sie kürzlich in zweiter Auflage erschienen (Leipzig, Teubner, Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 146). Wer sich in Kürze über die Probleme der kritischen Philosophie und ihre Lösungen orientieren will, wird sicherlich am besten zu diesem kleinen, aber inhaltsreichen Buch greifen, das in übersichtlicher und klar verständlicher Weise alle Teile der Kantischen Lehre entwickelt und zugleich ein Bild seiner in scharfen Zügen geprägten Persönlichkeit entwirft.

Außerdem liegen noch einige kleinere Schriften vor, die unmittelbar von Kant zur Gegenwart hinüberleiten und so ein lebendiges Zeugnis von dem Fortwirken seines Geistes geben, ein Vortrag Kaftans, Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ (zusammen mit zwei anderen Reden, Tübingen, Mohr, 1908), der diesen Begriff als einen Ausdruck preußischen Pflichtbewußtseins hinstellt und ihn zugleich nach einigen Seiten zu ergänzen sucht, und außerdem zwei Hefte eines Schülers von Eucken, der die Bedeutung der Kantischen und der auf ihrem Grunde sich erhebenden Philosophie seines Lehrers für das religiöse Leben der Gegenwart schildert: K. Kesseler, Die Vertiefung der Kantischen Religionsphilosophie durch R. Eucken (Bunzlau, Kreuschmer, 1908) und Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedeutung (ebenda 1909).

Aus den Bedingungen des Subjekts die religiösen Phänomene abzuleiten, erschien nach Kant als die wesentliche Auf-

gabe, und ihr verband sich schon bei ihm die zweite, die Religion als eine Erscheinung des allgemeinen Bewußtseins zu erfassen und ihre Entwicklung im historischen Leben der Völker zu verfolgen. Jene hat vor allem das Denken der Romantiker befruchtet. Als deren ersten Vertreter nimmt Fr. A. Schmid mit Recht den Helden seines schönen Buches in Anspruch, Friedrich Heinrich Jacobi, Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems (Heidelberg, Winter, 1908). Aus einer ursprünglich allein beabsichtigten Studie über Jacobis Religionsphilosophie ist diese Darstellung seiner gesamten Lehre hervorgewachsen, das religiöse Problem steht in der Tat im Zentrum all seiner Gedanken. In frischer und farbenreicher Schilderung werden uns Persönlichkeit und Philosophie des Mannes vorgeführt und in einer besonnenen Kritik die bleibenden Werte aus der Fülle seiner Ideen ausgesondert. Bei der allgemeinen Beachtung, die heute die Romantik findet, war es nur billig, auch einer gerechteren Beurteilung dieses Denkers, der nicht so ohne weiteres als „Gefühlsphilosoph" abgetan werden darf, die Wege zu bereiten. Er konnte keinen besseren Anwalt finden als den Verfasser, dessen warme Sympathie mit seinem Gegenstande sich nirgends verleugnet, aber doch nirgends die sicheren Grundlagen einer sachlichen Kritik verläßt. Jedem, der sich für die Entwicklung der modernen Religionsphilosophie interessiert, kann dies Buch nur aufs wärmste empfohlen werden. Schleiermacher steht unmittelbar auf der von Jacobi ausgehenden Linie. Auf ihr begegnen wir auch Novalis, dem reinsten Typus der Romantik, dessen „magischen Idealismus" uns H. Simon in seinen verschiedenen Verzweigungen schildert: Der magische Idealismus, Studien zur Philosophie des Novalis (Heidelberg, Winter, 1906). Die nicht ganz leichte Aufgabe, aus der Fülle der oft zusammenhangslosen Aphorismen, in denen Novalis seine Gedanken niedergelegt hat, die einheitlich durchlaufenden Grundlinien

herauszuarbeiten, kann hier wohl im ganzen als gelöst bezeichnet werden, wenn auch das im Vorwort aufgestellte Prinzip der Rekonstruktion, allzu Widerspruchsvolles wegzulassen und manches bloß Angedeutete zu Ende zu denken, gerade bei einem Novalis nicht ohne Bedenken ist. Mit Recht ist eine ausführliche Analyse des Heinrich von Ofterdingen im Sinne von Hardenbergs Ideen der Darstellung eingefügt, die man mit besonderem Interesse lesen wird. Lose geknüpft und manchmal etwas skizzenhaft im Stil, kann das Buch doch als eine gute Einführung in Novalis' Gedankenwelt bezeichnet werden, die eben zufolge ihrer zerrissenen Ausprägung in seinen eigenen Werken schwieriger zugänglich ist. Als ein Seitenzweig der gleichen Entwicklung sei Fries' Philosophie erwähnt, deren Erneuerung sich eine ganze Schule zur Aufgabe gesetzt hat. Nachdem R. Otto seine Religionsphilosophie geschildert hat (Kantisch-Friessche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909), erscheint jetzt die große populäre Darstellung seines Systems, der Roman Julius und Evagoras, in einer schönen, von Bousset besorgten und eingeleiteten Neuausgabe (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1910).

In Schleiermacher vollendet sich diese Entwicklung, er besitzt neben Kant wohl die größte Bedeutung für die religionsphilosophische Spekulation der Gegenwart. So wird man es mit Freude begrüßen, daß der Verlag von Fritz Eckardt in Leipzig seinen Neuausgaben der Werke klassischer deutscher Philosophie auch eine auf 4 Bände berechnete Auswahl aus Schleiermachers Schriften eingereiht hat, deren Herausgabe Otto Braun besorgt. Noch in diesem Jahre soll die Ausgabe abgeschlossen werden. Ein allgemeinverständlich gehaltenes Geleitwort von A. Dorner orientiert zunächst über die Grundlinien der Schleiermacherschen Ideen, sowie über ihre Beziehungen zu älteren und gleichzeitigen Denkern. Der Herausgeber selbst gibt eine ausführliche biographische Ein-

leitung, die ein anschauliches Bild von der Entwicklung des Menschen und Denkers entwirft. Die Auswahl selbst gilt dem Philosophen mehr als dem Theologen und stellt die Ethik ganz in den Mittelpunkt; von besonderem Interesse wird daher der 2. Band sein, der einen nach den eigenen Handschriften des Verfassers revidierten und ergänzten Text des Systems der Sittenlehre bringen soll. Im ersten Band ist die Kritik der Sittenlehre mit den Akademieabhandlungen vereinigt; die beiden letzten Bände sind, wenn auch nicht ausschließlich, der Theologie gewidmet, insofern der letzte die bekanntesten Schriften, Reden über die Religion, Monologe und Weihnachtsfeiern enthält, der dritte Band eine wertvolle, von Joh. Bauer besorgte Auswahl aus den Predigten vorlegt. Daß hier und im letzten Bande die großen Schriften zum Teil nur in Auswahl gegeben werden, wird man als einen wohl notwendigen Übelstand einer solchen Ausgabe auf engem Raume in Kauf nehmen müssen.

Die andere Entwicklung, die dem historischen Werden des religiösen Denkens gerecht werden will, läuft über Herder zu Hegel. Wenn bei jenem die geschichtliche Auffassung der Religion zum ersten Mal maßgebend hervortrat, so kann es keine bessere Einleitung in das Verständnis seiner Religionsphilosophie geben, wie die rückschauende Übersicht über die älteren Versuche, zu einer solchen Auffassung zu gelangen. Diesen Weg will G. Ed. Burckhardt gehen in seiner Voruntersuchung zu einer Darstellung von Herders historischer Auffassung der Religion, betitelt: Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie (Berlin, Reuther und Reichard, 1908). Ein glücklich gewähltes Thema, das in umfassender Weise noch nicht bearbeitet war, wird hier mit unleugbarem Geschick in der Gruppierung des Stoffes und einem sicheren Blick für das Wesentliche durchgeführt. Nur hat die Darstellung, die mit der Antike anhebt und bis zur Aufklärung herabführt, einen allzu skizzenhaften Charakter,

kein Wunder bei einem Umfang von nur neunzig Seiten, und man möchte diesem interessanten und höchst fruchtbaren Stoffe doch noch eine ausführlichere und auch begrifflich tiefer eindringende Bearbeitung wünschen. Die Frage nach Hegels Stellung zur christlichen Religion ist, zumal seit Nohl seine theologischen Jugendschriften herausgegeben hat (Tübingen, Mohr, 1907), von neuem in Fluß gekommen. Das Verhältnis dieser Arbeiten zu den Werken des Vollendeten mußte vor allem das Interesse fesseln, es ist das Thema der Schrift von H. Reese, Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte (Tübingen, Mohr, 1909), die besonders brauchbar ist wegen der vielen wörtlichen Anführungen aus Hegels Schriften. Überzeugend wird dargelegt, wie Hegel sich allmählich von Kant und dessen mehr noch durch die Aufklärung bestimmten Geschichtsauffassung loslöst, um schon in den Aufsätzen seiner Jugend dem ihm eigentümlichen Standpunkt zuzustreben.

Die neueste Zeit. Die hohe Auffassung vom Wesen der Religion, wie sie im deutschen Idealismus errungen war, sollte nicht dauern; skeptische und positivistische Bewegungen trieben das Denken auf einen Standpunkt des Naturalismus zurück, den es im Grunde schon zur Zeit der Aufklärung innegehabt hatte. Nur einzelne Denker wissen sich dieser allgemeinen Tendenz zu entziehen, und so läuft eine schmale Linie idealistischen Denkens durch das 19. Jahrhundert, einer Zeit, die sich aus den Banden des Naturalismus befreien wollte, den Zusammenhang mit dem älteren Idealismus vermittelnd. Um Schopenhauers Namen gruppieren sich diese Bestrebungen, dessen Ideen noch in der Zeit der Romantik wurzeln, doch fruchtbar erst in den folgenden Jahrzehnten wurden. Im Gegensatz zu aller naturalistischen Denkweise ist die Mystik der Nährboden des Idealismus, aus dieser seiner ältesten Quelle nährt noch Schopenhauer seine Ideen. Zwei Schriften behandeln sein Verhältnis zur Mystik, die eine, ein kurzer Vor-

trag von E. L. Schmidt, Schopenhauer und die Mystik (Halle, Marhold, 1909), streift knapp und skizzenhaft nur die wesentlichsten Punkte, die andere, eine sehr fleißige Arbeit von J. Mühlethaler, Die Mystik bei Schopenhauer, untersucht zunächst die persönlichen und literarischen Beziehungen des Philosophen zu den Mystikern unter Benutzung der besonders für seine Entwicklung interessanten, noch unveröffentlichten Notizbücher, um hierauf in eingehender, wenn vielleicht auch manchmal etwas wortreicher Darstellung Übereinstimmungen und Differenzen zwischen beiden zu erörtern. Je weiter sich diese metaphysische Richtung aber von den ursprünglichen Grundlagen der kritischen Philosophie entfernt, um so unsicherer wird sie in ihrer Begründung, und so sagt sich L. Ziegler in seiner Schrift, Das Weltbild Hartmanns (Leipzig, Eckardt, 1910) von der Lehre dieses Nachfolgers Schopenhauers los, indem er sie einer eingehenden Würdigung unterzieht.

Auch in der Theologie wirkt der deutsche Idealismus und die Hegelsche Philosophie des Geistes nach, wenn diese sich auch dem Skeptizismus und Naturalismus, der sie umgibt, nicht ganz zu entziehen vermag, und anderseits leicht in eine dogmatische Scholastik zurückfällt. Für jene Entwicklung kann kaum ein Denker typischer sein als Bruno Bauer, der von Hegel kommend zu einer kritischen Auflösung und atheistischen Bekämpfung des Christentums gelangte. Bei dem Mangel jedes zusammenfassenden Werkes über ihn, das jetzt neben Zieglers Strauß-Biographie erwünscht wäre, darf eine kleine Schrift von M. Kegel, Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums (Falckenbergs Abhandlungen zur Philosophie, Heft 6, Leipzig, Quelle und Meyer 1908) begrüßt werden, die seine Lehren wenigstens für diese eine interessanteste Frage in ihrer Entwicklung vorführt. Auf katholischer Seite vermag man sich von den Banden scholastischen Denkens doch nirgends frei zu machen, selbst Deutinger, den S. Sattel, Martin Deutinger als Ethiker (Stölzles Studien zur Philosophie

und Religion, Heft 1, Paderborn, Schöningh, 1908) behandelt, so deutlich die Einflüsse der vorangehenden Philosophie auf ihn sind, stellt sich im ganzen auf einen Standpunkt, auf dem die kritische Tat Kants vergessen scheint.

Die gleichen Gegensätze beherrschen die Gegenwart, ja sie sind hier noch schärfer hervorgetreten, weil die Naturwissenschaft entschiedener denn früher beansprucht, eine abschließende Weltanschauung zu geben, die sie mit dem stolzen Namen Monismus getauft hat, und andrerseits nicht zuletzt im Kampf gegen diese Prätensionen die idealistische Philosophie sich klarer auf ihre Voraussetzungen besonnen hat. Eine gute Orientierung über die verschiedenen Richtungen bietet das soeben in 5. Auflage erschienene Büchlein von O. Külpe Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland (Aus Natur und Geisteswelt, Leipzig, Teubner, 1911). Der Kampf um den Monismus ist noch immer nicht ausgekämpft, hat doch seine Lehre in dem von Drews herausgegebenen Sammelband Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter (2 Bände, Jena, Diederichs 1908) eine eindrucksvolle, wenn auch durchaus nicht einheitliche Darstellung erfahren. Aber während die eigentliche Philosophie die Debatte wenigstens über seine von Haeckel und dessen Jüngern vertretene Form als wesentlich abgeschlossen betrachtet, sieht sich die Theologie noch immer an einer Auseinandersetzung mit ihm interessiert, die sich leicht zu der allgemeinen Frage nach dem Verhältnis des Christentums zur modernen Naturwissenschaft erweitert. In diesem Sinne stellt die bisherigen Einwände in populärer Weise O. Quast, Haeckels Weltanschauung (Essen, Heilsmann, 1909) zusammen, und J. Wendland behandelt in rednerisch gefälliger Form den Monismus in alter und neuer Zeit (Basel, Helbig und Lichtenhahn, 1908). Gegenüber dem Naturalismus, den er mit Recht auch dem Pessimismus und Nietzsches Herrenmoral zugrunde liegen sieht, verteidigt A. Dorner, Pessimismus, Nietzsche und Naturalismus (Leipzig, Eckardt 1911) die

Rechte des Idealismus. Eingehend werden die Entstehungsbedingungen dieser Richtungen geschildert, die Quellen ihrer Schwächen aufgedeckt, doch auch ihre relative Gültigkeit anerkannt. Vielleicht hätte die auch in Nietzsches Lehre enthaltene idealistische Tendenz etwas stärker herausgearbeitet werden können. Besonders eindringend ist die Kritik, die S. Wobbermin in seinem wertvollen Buche Monismus und Monotheismus (Tübingen, Mohr, 1911) an jenem vollzieht, eine Sammlung von sieben Vorträgen und Abhandlungen „zum Kampf um die monistische Weltanschauung". Nach einer Besprechung der bekannten Kämpfe um die Entwicklungslehre sucht der Verfasser die Grenzen der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise zu bestimmen und das Christentum als den wahrhaften Monismus zu erweisen, der den Dualismus der empirischen Wirklichkeit voraussetzt und in einer höheren Einheit aufhebt, während jeder andere Monismus in Wahrheit zu einer dualistischen Metaphysik führt. Auch das Sittliche kann durch die kausalgenetische Betrachtung nicht erschöpft werden, ein Gedanke, den ein Vortrag von A. Titius, gehalten auf dem 5. Weltkongreß für Freies Christentum und religiösen Fortschritt, näher ausführt: Recht und Schranken des Evolutionismus in der Ethik (Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb 1910). Er berührt sich in manchen Punkten mit Siebeck, Über Freiheit, Entwicklung und Vorsehung (Tübingen, Mohr, 1911), der die Freiheit als ein anzustrebendes Ideal faßt und neben der natürlichen Entwicklung der Vorsehung als ihrem Prinzip und dem Grunde des Geistigen und damit aller Werte Anerkennung zu schaffen sucht. Auf katholischer Seite mag diesen Schriften die von Klimke, Die Hauptprobleme der Weltanschauung (Sammlung Kösel, Kempten, 1910) angereiht werden, die unter verschiedenen Gesichtspunkten die einzelnen Weltanschauungen überblickt, um schließlich die Grundzüge der christlichen zu entwickeln. Jener Überblick kann eine

gute Orientierung geben, die Begründung der christlichen Weltanschauung hält sich dagegen, selbst unter Berücksichtigung des populären Zweckes der Sammlung, etwas sehr an der Oberfläche.

Nach einer anderen Richtung sucht sich die Theologie mit der innerhalb der eigentlichen Philosophie so stark hervortretenden psychologischen Behandlung der Religion auseinanderzusetzen. Die Religionspsychologie selbst liegt außerhalb unseres Weges, nur soweit ihre Bedeutung für eine allgemeine Religionsphilosophie in Frage steht, kann sie hier in Betracht kommen. Nur natürlich, daß diese Frage sich vor allem der Theologie aufdrängt, und so mögen hier zwei Schriften erwähnt sein, denen für die gegensätzlichen Strömungen, die sie vertreten, immerhin eine gewisse typische Bedeutung zukommen mag. R. Wielandt entwickelt in großen Zügen das Programm der Religionspsychologie (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften auf dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 62, Tübingen, Mohr, 1910), er sieht alle Richtungen innerhalb der Theologie auf die Religionspsychologie hindrängen und erhofft von ihr eine Belebung und Vertiefung aller Disziplinen, nicht zuletzt auch der Religionsphilosophie und Dogmatik. Für diese letztere äußert sich dagegen skeptisch A. Frey, Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre (Leiden, Brill, 1911); er weist auf die notwendigen Grenzen der psychologischen Betrachtungsweise hin, über welche eine Glaubenslehre hinauszugehen gezwungen sei. Allerdings laufen dabei berechtigte und unberechtigte Einwände ineinander, zumal der Verfasser unter Religionspsychologie fast ausschließlich die amerikanische, besonders von James vertretene versteht, sonst würde er nicht zu der sonderbaren Behauptung gekommen sein, daß sie es nur mit individuellen Erlebnissen zu tun hätte. Einen orthodoxen Standpunkt nimmt Elert in seinen Prolegomena der Geschichtsphilosophie (Leipzig-

Deichert, 1911) ein, indem er für die Beurteilung der Geschichte eine transzendente Teleologie fordert und damit die Geschichtsphilosophie der christlichen Apologetik eingliedern will.

Wohin durch all diese Bestrebungen hindurch der Weg der Philosophie führt, kann kaum zweifelhaft sein; an den großen Systemen des deutschen Idealismus hat sie ihre Erneuerung erlebt, deren methodische Einsichten gilt es für eine allgemeine, die Errungenschaften der Wissenschaften bewahrende Weltanschauung fruchtbar zu machen Allem Dogmatismus gegenüber ist ihr die Bewahrung des idealistischen Gedankens anvertraut; von hier aus hat auch die Religionsphilosophie der Gegenwart ihre entscheidenden Anregungen empfangen. Aus der reichen Literatur aber können hier nur die allerbedeutsamsten Erscheinungen herangezogen werden. Als einen Zeugen des auch in einer philosophisch weniger bewegten Zeit nicht ganz entschlummerten philosophischen Geistes mögen wir heute die Aufzeichnungen begrüßen, in denen der deutsche Philologe Rudolf Hildebrand in Nebenstunden seines arbeitsreichen Lebens seine „Gedanken über Gott, die Welt und das Ich“ niederlegte, ein Vermächtnis, das Georg Berlit jetzt aus seiner Verborgenheit hervorgezogen hat (Jena, Diederichs, 1910), um zugleich in einem warmen und von tiefer Pietät erfüllten Geleitwort von Leben und Wesen dieser reichen Persönlichkeit zu berichten. So sehr der Denker, der sich am häufigsten in kurzen Aphorismen bewegt, den Zwang jedes Systems verleugnete und nur mit Grauen daran denken mochte, daß er einmal in irgendeinen -ismus eingeschlachtet werden könnte, die allgemeine Tendenz seiner reich bewegten und darum nicht immer widerspruchslosen Reflexionen darf doch wohl in einer entschiedenen Rückwendung zum idealistischen Denken gesucht werden. Gerade jene Scheu vor allem verhärteten Dogmatismus, die unbedingte Überzeugung von der praktischen Bedeutung aller Theorien, weisen ihn in diese

Richtung, in der er mit den tiefsten Strömungen der Gegenwart einig ist. Daß das Ich zu sich selber komme, um in sich selbst Gott und die Welt zu finden, darin sieht er den Sinn des Lebens. Eine tiefreligiöse Natur, der oft nur die Mystik die konformen Begriffe zur Deutung ihres eigenen Fühlens leiht, redet hier zu uns, um das religiöse Problem schwingen all ihre Gedanken. Tiefe Einblicke in die Dialektik des Lebens und seine Begriffe werden uns aufgetan.

Statt aller Einzelschriften mögen hier als typischer Ausdruck der gegenwärtigen Bewegung in der Philosophie, die nicht zuletzt auch dem religiösen Probleme gilt, zwei Sammelunternehmungen genannt sein, die bei aller Verschiedenheit der Beiträge doch durch einen gemeinsamen Geist geeint werden. Zunächst die Zeitschrift Logos (Tübingen, Mohr, Band I, 1910/11), die alle Bestrebungen vereinigen möchte, die auf eine philosophische Durchdringung der Kulturerscheinungen ausgehen. Wenn die Philosophen, die sie zu ihren Mitarbeitern zählt, vor allem unter den Männern zu suchen sind, die der Philosophie einen mehr oder weniger unmittelbaren Anschluß an Kant und die idealistische Spekulation gewinnen wollen, so treten neben sie Vertreter der Fachwissenschaften, die von ihrem Gebiet aus zu einer Besinnung über Voraussetzungen und Ziele der wissenschaftlichen Forschung zu gelangen suchen. Nicht zuletzt diese Verbindung philosophischen und wissenschaftlichen Geistes erlaubt es, der Zeitschrift ein günstiges Horoskop zu stellen; wenn sie einzig den Logos in den Erscheinungen suchen will und daher alle rein empirische Forschung von sich fernhält, so darf man doch hoffen, daß der Geist ihres Schutzpatrons Heraklit sie niemals zu der ihm eigenen Verachtung empirischer Wissenschaft verführen wird.

Steht unter den Mitarbeitern des Logos Rickert im Mittelpunkte, so erscheint ein neuer der jetzt so beliebten Sammelbände unter Diltheys Ägide. Es ist die Weltanschauung,

Philosophie und Religion in Darstellungen von Dilthey u. a., eingeleitet von Frischeisen-Köhler (Berlin, Reichl 1911). Von seinen Mitarbeitern sucht Graf Keyserling in seinem Buch Unsterblichkeit (München, Lehmann, 2. Aufl. 1911), dessen theoretische Voraussetzungen durch die Prolegomena zur Naturphilosophie (ebd. 1910) noch näher beleuchtet werden, diesem religiösen Problem eine neue und eigenartige Lösung, die den Sinn des Unsterblichkeitsgedankens in der Ewigkeit des Lebens in allem Wechsel, in der Unzerstörbarkeit des überpersönlichen Ich trotz der Vergänglichkeit des Individuums erblickt. Das verführerisch vieldeutig glitzernde Wort Leben soll ihm die Rätsel des Daseins erschließen, damit verbindet er sich dem um Dilthey gescharten Kreise, dem die Philosophie als die unmittelbare Offenbarung des Lebens selber gilt. So erhält in ihrem Sammelwerke das Leben in seinen vielfachen Gestaltungen das Wort, denn Philosophen und Theologen haben sich hier vereint, um unter verschiedenen Gesichtspunkten das Wesen der in Philosophie und Religion hervortretenden Weltanschauung und ihre Stellung im Leben der Gegenwart zu beleuchten. Gewiß bricht aus diesen Blättern kein einheitliches Licht hervor, vielmehr führen die verschiedensten Denkrichtungen vom sichersten Apriorismus bis zum skeptischen Agnostizismus das Wort, und ein gewisser Eklektizismus ist nicht völlig überwunden. So kommt die charakteristische Tendenz der gegenwärtigen Philosophie in ihm vielleicht nicht zu einem ganz reinen Ausdruck, aber was all seine Mitarbeiter vereinigt, der Drang zur Besinnung auf die philosophische und religiöse Lage der Gegenwart und das unbedingte Bekenntnis zu dem Wert dieser Geistesmächte als der Substanz aller Kultur, dieser Zug stellt auch ihr Werk auf die Richtung ein, in der Philosophie und Religion gemeinsam dem Leben einen neuen Gehalt zu erobern hoffen.

2 Babylonisch-assyrische Religion

Von C. Bezold in Heidelberg

An bibliographischen Aufzeichnungen der Fortschritte der Assyriologie während des seit unserem letzten, Mitte Dezember 1906 abgeschlossenen Bericht[1] verflossenen Lustrums ist kein Mangel: Abgesehen von den Titelverzeichnissen in Schermans *Orientalischer Bibliographie*[2] und Bezolds *Zeitschrift für Assyriologie*[3] wurde der Gesamtstoff von Brockelmann[4], Fossey[5], Hogg[6], Lehmann-Haupt[7], Teloni[8] und Meloni[9], die kunsthistorischen Partien von Paton[10] und Bates[11] und die theologischen von Combe[12], Condamin[13] und Greßmann[14] behandelt.

[1] *Archiv* X, S. 104ff.

[2] Bd. XVIII, S. 241ff.; Bd. XIX, S. 206ff., 213, 227ff.; Bd. XX, S. 215ff., 221f., 235ff.; Bd. XXI, S. 227ff., 251ff.; Bd. XXII, S. 179ff., 199ff.

[3] ZA XX, S. 223ff., 470ff.; XXI, S. 270ff., 412ff.; XXII, S. 231ff., 350ff.; XXIII, S. 228ff., 391ff.; XXIV, S. 179ff., 394ff.; XXV, S. 221ff., 395ff.

[4] ZDMG 61, 1907, S. 247ff.; 62, 1908, S. 155ff., 410; 63, 1909, S. 212ff.

[5] *Journ. asiat. Xme Série*, 1906, t. 8, p. 439suivv.; 1907, t. 9, p. 5suivv.; 1909, t. 13, p. 179suivv., 359suivv., t. 14, p. 415suivv.

[6] *Rev. of Theol. & Philos.* III, p. 533ff., 605ff.

[7] *Jahresber. d. Geschichtswiss.* 1907, I, S. 141ff.

[8] *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 229segg.

[9] Ibidem II, p. 258segg.; III, p. 305segg.

[10] *Amer. Journ. of Archaeol.* XI, 1907, p. 203ff., 345f., 451ff.; XII, 1908, p. 84f., 215ff.

[11] Ibidem XII, 1908, p. 355f., 449ff.; XIII, 1909, p. 74, 192ff., 481ff.; XIV, 1910, p. 100f., 209ff., 365, 489ff.; XV, 1911, p. 222f.

[12] *Rev. de l'hist. des rel.* 1909, p. 191suivv.

[13] *Bulletin des religions babylonienne et assyrienne*: Recherches de Science Religieuse 1909, p. 81suivv.; 1910, p. 290suivv., 397suivv.; 1911, p. 410suivv.

[14] *Theologischer Jahresbericht*, 27. Bd., Abt. A. Leipzig 1908.

Von den deutschen Ausgrabungen in Westasien sind achtbare Fortschritte zu berichten. R. Koldewey und G. Buddensiegs Untersuchungen der Gräber in Babylon, die die bekannten Formen der Stülp- und Doppeltopfsärge, der Särge für Halbhocker und Hocker nebst den sich allenthalben wiederholenden Beigaben weiter verfolgten, lassen es unzweifelhaft erscheinen, daß gewisse Grabtypen gewissen Bauperioden entsprechen.[1] Mit F. Wetzel legte Koldewey die Westseite von Esagil frei[2], und O. Reuther entdeckte den kleinsten Tempel in Babylon nebst einer auf ein älteres Heiligtum weisenden Unterschicht.[3] Unter den Kleinfunden sind hier das Stück vom Gewande einer Götterfigur, ein gut und ein fragmentarisch erhaltener *Kudurru* mit den bekannten Emblemen, eine Platte aus gebranntem Ton mit der Reliefdarstellung einer Anbetungsszene, Amulette und ein Teufelsköpfchen zu erwähnen.[4] Auch in Assur wurden von W. Andrae eine Anzahl von Gräbern nebst ihren Beigaben, darunter in situ gefundene Gruftlämpchen, beschrieben und Kleinfunde, u. a. Votivperlen aus Lapislazuli, das emaillierte Terrakottarelief eines Adoranten in eigentümlicher Tracht und Frisur und ein Alabasterrelief mit adorierendem König vor Gott und Göttin bekanntgegeben.[5] Aus Bauurkunden des letzten Assyrerkönigs Sarakos schlossen Andrae und J. Jordan auf einen bisher unbekannten, jetzt wiedergefundenen und größtenteils freigelegten Nebotempel[6], aus der Inschrift zweier Gipssteinblöcke letzterer auf das Vorhandensein eines Ischtartempels in Assur.[7] Rege Tätigkeit ward unter Andraes

[1] *Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft,* März 1908, Nr. 36, S. 12ff.; Dezember 1908, Nr. 38, S. 6, 13; Mai 1909, Nr. 40, S. 15; Mai 1910, Nr. 43, S. 5f.

[2] In denselben *Mitteilungen*, Juni 1911, Nr. 45, S. 19, 21ff.

[3] Ebd. S. 24ff.

[4] Ebd. März 1908, Nr. 36, S. 8; Dez. 1909, Nr. 42, S. 10, 13f., 16, 20, 28, 32.

[5] Ebd. März 1908, Nr. 36, S. 19, 24, 37; Mai 1910, Nr. 43, S. 34.

[6] Ebd. März 1908, Nr. 36, S. 35; Dez. 1908, Nr. 38, S. 23ff., 44ff.

[7] Ebd. S. 33f.

Leitung den Ausgrabungen des Assurtempels gewidmet.[1] Zu den schönsten Erfolgen desselben Ausgräbers während der Berichtjahre zählt aber die Bloßlegung eines großen, in einem ausgedehnten, ehemals künstlich bewässerten Garten gelegenen Gebäudes nördlich außerhalb der Stadtumwallungen, das durch in situ gefundene Sanheribinschriften als das sogenannte Neujahrsfesthaus, in dem das „Fest des Gastmahls (?) des Gottes Assur" gefeiert wurde, bestimmt werden konnte[2], sowie die Entdeckung einer Reihe, schon jetzt über 100 zählender Stelen mit den „Bildnissen" von Königen, hohen Würdenträgern und anderen Persönlichkeiten, unter denen Semiramis (*Sammuramat*) als „Palastdame" König Schamschiadads figuriert.[3] Bildnisse sind auf diesen an der Vorderfläche geglätteten, an den übrigen Seiten abgerundeten Kalksteinorthostaten nicht vorhanden; die Stele diente also wohl ebenso zum Ersatz der Personen wie die Standarte zu dem der Gottheit.[4] Andrae ist auch eine treffliche zusammenfassende Publikation über den Anu-Adad-Tempel in Assur zu verdanken, ein großes, östlich vom dortigen Assurnassirpal-Palast zwischen zwei massiven Tempeltürmen sich erstreckendes, nach Südosten geöffnetes Doppelheiligtum aus der zweiten Hälfte des 9. vorchristlichen Jahrhunderts, das noch Substruktionen eines alten, um die Mitte des 12. Jahrhunderts errichteten Tempels erkennen läßt und in spätassyrischer Zeit einem Profanbau gewichen ist.[5] Als Pendant hat Koldewey

[1] Ebd. Dez. 1909, Nr. 42, S. 49, 52; Mai 1910, Nr. 43, S. 34, 36, 43f.; Nov. 1910, Nr. 44, S. 28ff., 33f., 36f., 40ff.; Juni 1911, Nr. 45, S. 37f, 46ff.

[2] Ebd. Juni 1907, Nr. 33, S. 14f., 19f., 24ff.; vgl. Delitzsch ebd. S. 34ff. und Zimmern, unten S. 234.

[3] Ebd. Mai 1909, Nr. 40, S. 28f.; Dez. 1909, Nr. 42, S. 34ff., 50ff.; Mai 1910, Nr. 43, S. 35f.; Nov. 1910, Nr. 44, S. 36ff.; Juni 1911, Nr. 45, S. 33ff., 44ff. Vgl. dazu die anregende Studie von C. F. Lehmann-Haupt *Die historische Semiramis und ihre Zeit*; Tübingen 1910.

[4] Vgl. *Archiv* X, S. 116 u. N. 2 und zuletzt Lidzbarski *Ephemeris f. sem. Epigr.* III, 3 (August 1911), S. 117f.

[5] *Der Anu-Adad-Tempel in Assur: 10. wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.* Leipzig 1909.

ein nicht minder bedeutendes Werk über die Tempel von Babylon und Borsippa erscheinen lassen: speziell über die Tempel der Ninmach, der Gula (?) und des Ninib; über das Marduk geweihte Hauptheiligtum der Stadt, Esagil, in dessen einer Cella sich auf dem bei einem Brande flüssig gewordenen und dann wieder erstarrten Asphalt der Abdruck eines hölzernen Götterthrones erhalten hat; und endlich über das Neboheiligtum Ezida zu Borsippa (drei Stunden südlich von Babylon). In gewissen Kleinfunden, sei es den Terrakotta-Statuetten oder den Resten von Puppen aus vergänglichem Material, die in sogenannten Opferkapseln verwahrt wurden, sind vermutlich Repliken der betreffenden Kultbilder zu sehen. Auch die Inschriften der mit den Tempeln entdeckten Gründungszylinder (von Sardanapal, Nabopolassar usw.) sind mitgeteilt und in einer anhangsweise gegebenen kurzen Orientierung über alle bis jetzt freigelegten Heiligtümer von Babylon und Assur u. a. zum erstenmal die Unterschiede zwischen *zikurrat* und „Tempel" — letzterer als „Gotteswohnhaus mit mehr oder weniger ritualen Differenzierungen" — deutlich hervorgehoben.[1] Die epochemachenden hittitischen Funde H. Winckler s in Boghazköi, die u. a. auf die Verehrung indo-iranischer Gottheiten hinweisen[2], und die zusammenfassende Beschreibung der hittitischen Metro-

---

[1] *Die Tempel von Babylon und Borsippa nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft: 15. wissenschaftliche Veröffentlichung* derselben Gesellschaft. Leipzig 1911.

[2] *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft,* Dez. 1907, Nr. 35. Vgl. auch *Orientalistische Litteratur-Zeitung* 9, 1906, Sp. 621 ff. und zuletzt A. Boissier *Babyloniaca* IV, 1911, p. 216 suivv. — Die erwähnten Götternamen sind Mitra, Varuna, Indra und (wahrscheinlich) die beiden Näsatyā. Vgl. Ed. Meyer *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte: Sitzber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.,* philos.-hist. Kl., 1908, I, S. 14 ff., und *Die ältesten datierten Zeugnisse der iranischen Sprache und der zoroastrischen Religion: Zeitschr. f. vergl. Sprachf.,* N. F., XLII, 1908, S. 1 ff. — Über die neuesten hittitischen Funde s. jetzt auch A. T. Olmstead, B. B. Charles und J. E. Wrench *Travels and Studies in the Nearer East,* Vol. I, pt. II. *Hittite inscriptions.* Ithaca, New York 1911.

pole durch den uns allzufrüh entrissenen O. Puchstein[1] können hier nur vorübergehend erwähnt werden. Als willkommene Ergänzung zu den offiziellen Publikationen über deutsche Ausgrabungen teilte C. F. Lehmann-Haupt im ersten Abschnitt seiner *Materialien zur älteren Geschichte Armeniens und Mesopotamiens*[2] unter anderen neuen Texten eine Weihinschrift Dungis I. und einen Siegelzylinder mit einer Darstellung der Anbetung der aufgehenden Sonne mit und besprach wiederholt in Kürze die Skulpturen von Maltaija. Das Vorgebirge am Nahr-el-Kelb, assyrisch Ba'lira'si, das „dem Charakter der orientalischen Religion entsprechend als Sitz eines religiösen Kultes, eines Gottes oder genius loci gegolten" haben soll, behandelt H. Winckler in einer populären Schrift[3]; den Unterschied von „Sippar der Göttin Anunit" (= Agade) und „Sippar des Sonnengottes" berührt M. Streck.[4]

Die Kontroverse über die „Tempelbibliothek" des von amerikanischen Ausgräbern bloßgelegten Bel-Heiligtums zu Nippur ist noch nicht beigelegt.[5] Des den späteren amerikanischen Expeditionen als Architekt beigegebenen Clarence S. Fisher Publikation über die Ruinen von Nippur, besonders die Ansiedlung um die oben erwähnte Kultusstätte Bels und deren

[1] *Archäologischer Anzeiger* 1909, Sp. 489ff.

[2] *Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen*, phil.-hist. Kl., neue Folge, Bd. IX, Nr. 3; Berlin 1907.

[3] *Der Alte Orient*, 10. Jahrg., Heft 4; Leipzig 1909.

[4] Artikel *Abū Ḥabba* in *Enzyklopaedie des Islām*, 2. Lief. (Leiden 1908), S. 92.

[5] Vgl. C. Bezold im *Lit. Ztrlbl.* 1907, Nr. 15, Sp. 483: „In Nippur scheinen zunächst alle Anzeichen, die in Kujundschik für das Bestehen einer Bibliothek vorhanden sind, zu fehlen . . . Vor allem . . . ist es bis jetzt nicht gelungen, in Nippur auch nur einen einzigen Bibliothekskatalog zu entdecken . . .". S. dagegen C. Frank, ZA XXIV, S. 379, der die Sammlung „als liturgische Bibliothek, religiöse oder priesterliche Bibliothek auffassen" möchte, und zuletzt H. Zimmern, ZA XXV, S. 205. Im Sinne der letztgenannten Gelehrten existierte gewiß auch in Abū Ḥabba—Sippar eine solche Bücherei; aber noch niemand hat versucht, sie mit der Königlichen Bibliothek Assurbanipals auf eine Stufe zu stellen.

Geschichte, die zu unserem letzten Bericht nachzutragen wäre[1], kenne ich nur aus einer Besprechung Ed. Meyers.[2] Von englischer Seite ist eine abermalige und genaue Aufnahme mehrerer trilinguer Achämenideninschriften mit ihren Gebeten zu Ahuramazda usw. durch L. W. King und R. C. Thompson zu rühmen[3], eine Grundlage zu F. H. Weißbachs trefflicher Gesamtbearbeitung dieser Texte[4], der außerdem den Naqsch-i-Rustam-Inschriften eine Spezialuntersuchung (mit Beigabe neuaufgenommener Photographien) widmete.[5] Englische Erwerbungen älteren und neueren Datums von Schrift- und Kunstdenkmälern sind reichlich verwertet in Kings zusammenfassender Bearbeitung der sumerischen Geschichte und Kultur, aus der auch der Religionshistoriker vielfachen Gewinn ziehen wird.[6]

Die letztgenannten Werke leiten uns über zu den Publikationen von Keilschrifttexten, zunächst von mehr oder minder umfangreichen Text-Sammlungen, denen wir die einschlägigen Editionen von Übersetzungen und Erklärungen zur Seite stellen. Im Auftrag der Trustees des Britischen Museums, die auch für eine Neuausgabe des Führers durch die babylonisch-assyrische Abteilung des Museums[7] und einen anastatischen Neudruck vom fünften Band des Rawlinson'schen Inschriftenwerkes[8] Sorge

[1] *Excavations at Nippur . . . With descriptive text.* Part I. Philadelphia 1905.

[2] In ZA XX. S. 199ff.

[3] *The Sculptures and Inscriptions of Darius the Great on the Rock of Behistûn in Persia.* London 1907.

[4] *Die Keilinschriften der Achämeniden: Vorderasiatische Bibliothek*, 3. Stück; Leipzig 1911.

[5] *Die Keilinschriften am Grabe des Darius Hystaspis: Abhh. der phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, Bd. XXIX, Nr. I; Leipzig 1911. Vgl. auch die *Berichte* derselben Gesellschaft, Bd. 62, 1910, S. 3ff.

[6] *A history of Sumer and Akkad.* London 1910.

[7] E. A. W. Budge *British Museum. A Guide to the Babylonian and Assyrian antiquities.* Second Edition; London 1908.

[8] H. C. Rawlinson and Th. G. Pinches *The cuneiform inscriptions of Western Asia*; London 1909.

trugen, hat während der Berichtjahre L. W. King vier[1] und unter dessen Aufsicht P. S. P. Handcock zwei Teile[2] der „Cuneiform Texts" herausgegeben. Einen beträchtlichen Raum dieser Bände (Pts. XXIV und XXV, sowie XXIX, pl. 44—47) füllen die Stücke der sogenannten „Großen Götterliste", einer zweisprachigen Serie von Götternamen nebst ihren Erklärungen, deren Haupttext die größte bis jetzt bekannt gewordene Tontafel aus Kujundschik füllt. Durch die Beigabe des (nicht aus Kujundschik stammenden) Fragments 47406 (Pt. XXIV, pl. 50), aus dem seinerzeit die angeblichen Ansätze zum babylonischen Monotheismus geschlossen wurden[3], sowie durch eine gut orientierende Einleitung über die Natur dieser wichtigen Textsammlung hat sich King besonders verdient gemacht. Ein nützliches alphabetisches Verzeichnis der Götternamen in Pt. XXIV gab sodann P. Michatz.[4] Eine Reihe von Duplikaten innerhalb der veröffentlichten Texte wies Br. Meißner nach.[5] Und ein weiteres Mittel zur richtigen Einordnung der Fragmente in die große Götterliste fand H. Zimmern[6] durch die Entdeckung, daß das Götternamenverzeichnis K. 171 fast genau dieselbe Einteilung wie jene Liste enthält. Dadurch ließ sich für die Anordnung der Götter des babylonischen Pantheons zu einer bestimmten Zeit und nach einem gewissen System eine Reihe von acht Gruppen gewinnen, innerhalb derer die „Väter-Mütter", Frauen und Kinder, die Untergötter der Hauptgottheit und andere zu ihr in Beziehung gebrachte,

[1] *Cuneiform texts from Babylonian tablets, &c., in the British Museum*, Parts XXIV—XXVI und XXIX (204 Plates). Printed by Order of the Trustees; London 1908—10.

[2] Parts XXVII und XXVIII (100 Plates); London 1910.

[3] Vgl. *Archiv* VII, S. 208.

[4] *Die Götterlisten der Serie An* | *ilu A-nu-um* (Breslauer Dissertation) Breslau 1909.

[5] *Orient. Litt.-Ztg.* 12, 1909, Sp. 197 ff.; 13, 1910, Sp. 61 ff., 97 ff.

[6] *Zur Herstellung der großen babylonischen Götterliste An = (ilu) Anum: Berichte über die Verh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, phil.-hist. Kl., 63. Bd., 1911, 4. Heft.

als göttlich gedachte Wesen aufgezählt werden. — Pt. XXVI enthält in seinem ersten Teil den Text eines neuen Sanheribzylinders, in dem, wie King (Einleitung, p. 11, 13)[1] bemerkt, die Erwähnung einer in Cilicien vor dem Emblem Assurs aufgestellten Marmortafel sich auf eine Angabe des Abydenus (in der armenischen Version der Chroniken des Eusebius) über die dortige Gründung eines „athenischen Tempels" durch Sanherib zu beziehen scheint und die Beschreibung der 15 Tore Ninives zeigt, daß auch in Assyrien Stadttore nach Gottheiten benannt wurden.[2] Der zweite Teil bringt nach Angaben C. Bezolds[3] eine Reihe astrologischer Inschriften. — Pts. XXVII und XXVIII enthalten Geburts-, Tier- und Leberschau-Omina — in gewohnter Weise nach dem offiziellen Museumskatalog zusammengestellt —, zu denen A. Boissier einige Bemerkungen beisteuerte.[4] J. Hungers Monographie über Tieromina[5], die, besonders hinsichtlich der aus den Klassikern beigezogenen Parallelen, vieles Nützliche enthält, hätte gewonnen, wenn der Verfasser die zuletzt genannte Publikation hätte abwarten oder die Texte selbst kopieren können, statt sich mit zufällig Ediertem und den knappen Angaben des *Catalogue* zu begnügen. — Pt. XXIX enthält außer der schon oben (zu Pts. XXIV und XXV) erwähnten Götterliste und einem neugefundenen Fragment der achten Tafel der „Beschwörungs-Serie" *Maqlû*, wozu King sehr beachtenswerte Bemerkungen über *qutaru* als "object for ceremonial burning" mitteilt[6], ein merkwürdiges Prodigienbuch, das „wie

[1] Vgl. auch seinen Aufsatz *Sennacherib and the Ionians* im *Journal of Hellenic Studies* XXX, 1910, p. 327 ff.

[2] Vgl. Bezold, ZA XXIV, S. 346 f.

[3] In A. Jeremias' *Das Alter der babyl. Astr.*, 1. Aufl. S. 21 f., 2. Aufl. S. 29; dazu noch K. 13677 und Sm. 777 nach meinem *Catalogue*, p. 1330, 1435.

[4] *Iatromantique, physiognomonie et palmomantique babyloniennes: Rev. d'Assyr.* VIII, 1911, p. 33 suivv.

[5] *Babylonische Tieromina nebst griechisch-römischen Parallelen: Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* XIV, 1909, S. 127 ff.

[6] In den *Proceedings* der *Soc. of Bibl. Archaeol.* 1911, p. 62 ff.

ein Mirakel-Kapitel aus Livius in assyrischem Gewand aussieht" (Ungnad) und zuletzt von Br. Meißner übersetzt worden ist[1]; im übrigen aber ein halbes Hundert Briefe aus der Zeit der ersten Dynastie von Babylon, auf deren Segensformeln (vgl. King in der Einleitung p. 6) hier besonders hinzuweisen ist.

Auch die von H. V. Hilprecht redigierten Textausgaben der University of Pennsylvania haben erfreuliche Fortschritte gemacht. Von "Series A: Cuneiform Texts" bearbeiteten D. W. Myhrman eine Reihe kommerzieller Urkunden aus der Zeit der zweiten Dynastie von Ur (Bd. III, Teil 1)[2]; H. Ranke und A. Poebel ähnliche Urkunden aus der Zeit der ersten Dynastie von Babylon aus Sippar (Bd. VI, Teil 1)[3] bzw. aus Nippur (Bd. VI, Teil 2)[4] und A. T. Clay solche aus der Zeit vom 26. Regierungsjahr Assurbanipals bis zum 7. Regierungsjahr Philippos', „Königs der Länder" (Bd. VIII, Teil 1)[5]; endlich H. Radau Briefe der Kassiterzeit aus Nippur (Bd. XVII, Teil 1)[6], während Hilprecht selbst einen Band mit mathe-

[1] *In der Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau,* hsgg. von Th. Siebs, Breslau 1911, S. 257 ff. — Zur früheren Literatur s. Bezold, *Sitzber. Heidelb. Ak.,* philos.-hist. Kl., 1911, Nr 2, S. 55, Anm. 87 und Hunger, l. c. S. 16, 40, 52 u. N. 1, 66 f., 79, 83, 86, N. 5, 90, 93, N. 4, 95, 103 und 154.

[2] *The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania,* Vol. III, part 1. *Sumerian administrative documents from the Second Dynasty of Ur.* Philadelphia 1910.

[3] Ranke, *Babylonian legal and business documents from the time of the First Dynasty of Babylon, chiefly from Sippar.* Ebd. 1906.

[4] Poebel, *Babylonian legal and business documents from the time of the First Dynasty of Babylon, chiefly from Nippur.* Ebd. 1909.

[5] *Legal and commercial transactions dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods, chiefly from Nippur.* Ebd. 1908.

[6] *Letters to Cassite kings from the temple archives of Nippur.* Ebd. 1908. — Radaus *Sumerian Hymns and Prayers to God Nimb.* Vol. XIX derselben Serie, sind mir bis jetzt nicht zugänglich geworden, ebensowenig Geo. A. Bartons *Haverford Library Collection of cuneiform tablets, or documents from the Temple Archives of Telloh* und M. J.-Et. Gautiers *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone* (Le Caire 1908), welch letztere ich nur aus der gehaltreichen

matischen, metrologischen und chronologischen Inschriften beisteuerte (Bd. XX, Teil 1).[1] Von "Series D: Researches and Treatises" erschien die Veröffentlichung eines neuen Grenzsteins Nebukadnezars I. von Wm. J. Hinke (Bd. IV).[2] Unter den genannten Geschäftsurkunden sind hier die Stücke über Opfergaben, Tempeleinkünfte und sonstiges Tempeleigentum hervorzuheben; eigentümlich sind ihnen auch eine Reihe von Eidesformeln, über die außer den Herausgebern auch S. A. B. Mercer zusammenfassend gehandelt hat.[3] In den Kassiterbriefen spielt die Korrespondenz zwischen Tempel- und Staatsbeamten eine Rolle. Beiden Textklassen gemeinsam sind zahlreiche theophore Eigennamen, deren Studium auch während der Berichtjahre fortgesetzt wurde.[4] Der Zweck der von Hilprecht edierten Multiplikationstafeln und ihre etwaige Beziehung zur Astrologie oder Mythologie ist noch nicht klar; auch seine Hypothese, daß die vierte Potenz von 60 als „mystische" Zahl

Anzeige von M. Schorr in der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morg.* 24 (1910), S. 325 ff. kenne.

[1] *Mathematical, metrological and chronological tablets from the temple library of Nippur.* Ebd. 1906.

[2] *A new boundary stone of Nebuchadrezzar I.* Ebd. 1907.

[3] *The oath in Babylonian and Assyrian literature.* Münchner Diss. 1911.

[4] Vgl. die trefflichen Sammlungen von E. Huber *Die Personennamen aus der Zeit der Könige von Ur und Nisin,* Bd. XXI der *Assyriologischen Bibliothek,* Leipzig 1907, und von P. Dhorme *Les noms propres babyloniens à l'époque de Sargon l'ancien et de Narām-Sin* in *Beiträge z. Assyr.* VI, Heft 3 (1907), S. 63 ff., sowie *Les plus anciens noms de personnes à Lagaš* in ZA XXII, S. 284 ff.; auch J. Hoschander *Die Personennamen auf dem Obelisk des Maništusu,* ZA XX, S. 246 ff., A. Poebels Breslauer Habilitationsschrift *Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dynastie von Larsam und der ersten Dynastie von Babylon* (Breslau 1910) und zuletzt D. W. Myhrman *Nouveaux noms propres de l'époque des rois d'Our, Babyloniaca* IV, p. 251 suivv. und für die Reflexe solcher Namen im Hebräischen S. Daiches *Orient. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 276 ff., wie umgekehrt über ägyptische Eindringlinge im Babylonisch-Assyrischen die grundlegende Studie H. Rankes *Keilschriftliches Material zur altägyptischen Vokalisation* aus dem *Anhang* zu den *Abhandll. d. Kgl. Preuß Akad. d. Wiss.* v. J. 1910 und dazu *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 48, S. 112.

nach Griechenland gewandert sei und in Platons „Republik" als *κύριος ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων γενέσεων* wiedererscheine, ist zunächst nicht ausreichend zu stützen.[1] Hinkes umfassende Arbeit über die *Kudurru*-Inschriften hat das Studium der Embleme auf diesen Grenzsteinen, besonders die „sachliche Behandlung der Beziehungen der Symbole zu astronomischen Bildern" neu belebt.[2] Endlich ist hier die jüngst erschienene Publikation D. W. Myhrmans von einer Reihe, meist in sumerischer Sprache abgefaßter Hymnen an die Gottheiten Enki, Gischdar, Innanna, Mullil, Ninā usw. hervorzuheben, womit eine sehr dankbar zu begrüßende neue Folge der von der Museumsverwaltung der University of Pennsylvania herausgegebenen babylonischen Altertümer inauguriert wird.[3]

Es ist hocherfreulich, daß in den Berichtjahren auch die Direktion der Vorderasiatischen Abteilung der Königlichen Museen zu Berlin eine systematische Ausgabe ihrer Keilschrifttexte veranstaltet hat; davon liegen bis jetzt acht Hefte und ein Beiheft vor, deren Bearbeitung fast ausschließlich A. Ungnad zu verdanken ist.[4] Als wertvolle Ergänzung dazu sind die Autographien des verdienten, kürzlich verstorbenen L. Messerschmidt von Keilschrifttexten aus Assur zu erwähnen, die Frdr. Delitzsch herausgegeben und durch zahlreiche Nachträge bereichert hat.[5] In der letzteren Sammlung

[1] Vgl. über das letztere Problem besonders Kugler *Sternkunde* (s. u. S. 217, N. 3) II, S. 35ff.

[2] S. C. Frank *Bemerkungen und Beiträge zur Kudurru-Forschung* usw. in ZA XXII, S. 98ff.

[3] *University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section.* Vol. I, Nr. 1. *Babylonian Hymns and Prayers* by David W. Myhrman. Philadelphia 1911.

[4] *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der Königlichen Museen zu Berlin, herausgegeben von der Vorderasiatischen Abteilung.* Hefte I (nebst Beiheft) und III—IX. Leipzig 1907—09. Die Texte 1—32 von Heft I wurden von Messerschmidt bearbeitet.

[5] *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts. Erstes Heft: 16. wissensch. Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft.* Leipzig 1911.

sowie in Heft 1 der „Vorderasiatischen Schriftdenkmäler" finden sich u. a. Tempelbauurkunden und Weihinschriften, sowie *Kudurru*-Texte, denen bildliche Darstellungen im „Beiheft" zu 1 (vgl. oben) nach Zeichnungen von A. Bollacher mitgeteilt sind. Die übrigen Hefte enthalten Briefe und Geschäftsurkunden, für die das oben zu den amerikanischen Editionen Gesagte gilt. Daß die Mehrzahl dieser Urkunden, zu denen noch die von E. Huber beschriebenen[1] und zur Herausgabe vorbereiteten „altbabylonischen Darlehenstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel" zu rechnen sind, schon jetzt nach den verschiedensten Richtungen ausgenutzt werden kann, hat Ungnad ermöglicht, der teils allein[2], teils im Verein mit J. Kohler[3] verlässige wörtliche Übersetzungen und Erklärungen davon gab. Auch M. Schorrs Bearbeitungen solcher Texte[4] verdienen besondere Beachtung. Dadurch werden jetzt u. a. die Verhältnisse der Tempelrichter und der Priesterinnen, besonders der Schamaschpriesterinnen, und die Tempeleinkommensrechte bis zum Ende des neubabylonischen Reiches aufgeklärt.[5] Daß auch die Studien über das Gesetzbuch Chammurabis fortschreiten, sei hier im Anschluß an unseren letzten Bericht wenigstens angedeutet.[6]

[1] Im *Hilprecht Anniv. Vol.* p. 189ff.

[2] *Untersuchungen zu den im VII. Hefte der Vorderasiatischen Schriftdenkmäler veröffentlichten Urkunden aus Dilbat: Beitr. z. Assyr.* VI, Heft 5 (1909).

[3] *Hammurabi's Gesetz.* Bd. III und IV: *Übersetzte Urkunden, Erläuterungen*; Leipzig 1909—10. *Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums,* usw., Leipzig 1911.

[4] Hauptsächlich in den drei bis jetzt erschienenen Heften von *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie* in den *Sitzber. d. K. Akad. d. Wiss. in Wien*, philos.-hist. Kl., Bd. 155, 2. Abh., Bd. 160, 5. Abh. und Bd. 165, 2. Abh.; Wien 1907—10.

[5] Vgl. für die ersteren insbesondere Ed. Cuq, *Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne* in der *Revue d'Assyr.* VII, 1910, p. 65 suivv.

[6] Vgl. *Archiv* X, S. 119f. Neuausgaben des „Code" besorgten A. Ungnad *Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis,* Leipzig 1909 und

Auch von französischer Seite ist eine Reihe ausgezeichneter Textpublikationen unternommen worden. Die Fragmente der berühmten „Geierstele" von Eannatum, des mit heiliger Milch genährten Königs von Lagasch-Tello, sind von L. Heuzey und Fr. Thureau-Dangin eingegliedert, in Heliogravüre reproduziert und archäologisch-epigraphisch eingehend erläutert worden.[1] Thureau-Dangin bearbeitete auch im Auftrag der Direktion des Louvre einen Band mit Briefen und Kontrakten (nebst Eigennamenverzeichnis) aus der Zeit der Ersten Dynastie von Babylon[2], autographierte und beschrieb eine Anzahl zu Tello neugefundener Inschriften, darunter sumerische Hymnen[3], und besorgte eine deutsche Ausgabe seiner grundlegenden „Inscriptions de Sumer et d'Akkad", zu der St. Langdon ein Verzeichnis der Eigennamen und wichtigsten Kultgegenstände anfertigte.[4] In Autographie und Photographie veröffentlichte Allotte de la Fuÿe präsargonische Dokumente: beschriebene Vasen, Siegel, Statuetten, Zylinder und Tontafeln[5]; und eine ähnliche Sammlung, mit vollständiger Transkription und Übersetzung, publizierte H. de Genouillac, der in seiner instruk-

— für das neugegründete Pontificium Institutum Biblicum de Urbe — A. Deimel *Codex Hammurabi . . . . ad usum privatum auditorum,* Romae 1910; die letzte umfassende Bearbeitung lieferte Ungnad in Bd. II von *Hammurabi's Gesetz,* Leipzig 1909. — Über die höchst merkwürdige Übereinstimmung des Codex mit dem salischen Recht, die sich anscheinend nur erklären läßt, wenn neben dem Nationalcharakter der Völker auch „zahlreiche sakrale Vorstellungen" als rechtsbildende Kräfte angenommen werden, s. H. Fehr *Hammurapi und das salische Recht*; Bonn 1910.

[1] *Restitution matérielle de la Stèle des Vautours.* Paris 1909.

[2] *Lettres et contrats de l'époque de la première dynastie babylonienne*; Paris 1910.

[3] *Tablettes et inscriptions diverses provenant des nouvelles fouilles de Tello*: Extrait des *Nouvelles Fouilles de Tello* [Paris 1911].

[4] *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften: Vorderasiatische Bibliothek,* 1. Stück; Leipzig 1907.

[5] *Documents présargoniques.* Fasc. I, première partie; Paris 1908; deuxième partie; Paris 1909.

tiven Einleitung u. a. die darin vorkommenden Gottheiten, die Priester und den Kultus und die „idées et sentiments religieux" bespricht.[1] Demselben Gelehrten ist auch die Fortsetzung des Katalogs der im K. O. Museum zu Konstantinopel befindlichen Tafeln von Tello[2], sowie die Bekanntschaft mit einem neuen wichtigen Fund zu Drehem, in der Nähe von Nippur, zu verdanken, dessen Objekte jetzt teils in dem genannten Museum[3], teils im Musée du Cinquantenaire in Brüssel[3] und teils im Louvre[4] geborgen sind. Dazu sind hier noch 20 Inschriften der gleichen Gattung in der Eremitage zu St. Petersburg zu erwähnen, die N. P. von Likhatscheff ediert hat.[5] — Speziell von Siegelzylindern, deren Darstellungen für die Kenntnis von der Verbildlichung der Gottheiten wie auch der babylonischen Mythen und Legenden Bedeutung haben[6], sind mehrere Sammlungen zu nennen. Einen Katalog solcher Zylinder im Musée Guimet mit eingehender Beschreibung der dargestellten Gottheiten usw. veröffentlichte L. Delaporte[7]; die kleine Sammlung ähnlicher Objekte nebst einigen kommerziellen Urkunden im Museo civico von Como beschrieb F. Ballerini[8] und elamitische Stücke von den Grabungsfunden J. de Morgans M. Pé-

[1] *Tablettes sumériennes archaïques. Matériaux pour servir à l'histoire de la société sumérienne*; Paris 1909.

[2] *Inventaire des tablettes de Tello conservées au Musée Impérial Ottoman.* Tome II. Deuxième partie. Paris 1911. — Die vorhergehenden Teile sind mir nicht zu Gesicht gekommen.

[3] *Tablettes de Dréhem.* Paris 1911.

[4] *La trouvaille de Dréhem. Etude avec un choix de textes de Constantinople et Bruxelles.* Paris 1911.

[5] *Drevnějšija bully i pečati Sirpurly* („Die ältesten Bullen und Siegel von Schirpurla"); St. Petersburg 1907.

[6] Vgl. auch J. Krausz *Die Götternamen in den babylonischen Siegelcylinder-Legenden.* (Erweiterte Münchner Diss.) Leipzig 1911.

[7] *Catalogue du Musée Guimet. Cylindres orientaux: Annales du Musée Guimet,* t. 33; Paris 1909. Vgl. auch seine Monographie *La Glyptique de Sumer et d'Akkad*; Paris 1909.

[8] *Antichità assiro-babilonesi nel Museo civico di Como: Rivista degli Studi Orientali* II (1909), p. 535 segg.

zard.[1] Endlich katalogisierte W. Hayes Ward ca. 300 babylonische, assyrische, kyprische, „syro-hittitische", sabäische, phönikische und persische Zylinder- und andere Siegel im Besitze J. Pierpont Morgans, die in einer Prachtausgabe vereinigt wurden.[2]

Von besonderer Tragweite versprechen die Veröffentlichungen von Texten astronomischen und astrologischen Inhalts zu werden. Von ersteren hat F. X. Kugler in seinem großartig angelegten und grundlegenden Werk „Sternkunde und Sterndienst in Babel"[3] eine Anzahl, teils von Pater J. N. Straßmaier, teils von ihm selbst kopierter Stücke herausgegeben. Die systematische, treffliche Bearbeitung der letzteren ist in erster Linie Ch. Virolleaud zu verdanken, von dessen Werk „L'Astrologie Chaldéenne" in den Berichtjahren drei Fortsetzungen der Transkriptionen (Texte über „Sin", „Adad" und ein „Supplément") erschienen, dazu aber auch die mit Spannung erwartete Ausgabe der Keilschrifttexte aufs glücklichste inauguriert und durch vier Teile (über „Sin", „Shamash", „Ishtâr" und „Adad") fortgesetzt wurde, denen ein erstes „Supplément" beigegeben ist, ein zweites demnächst folgen soll.[4] Durch die Herausgabe dieser astrologischen Quellenschriften, aus denen, wie nunmehr erwiesen ist, die meisten

[1] *Les intailles de l'Élam: Recueil de Travaux rel. à la Phil. et à l'Archéol. égypt. et assyr.*, Vol. XXXII (1910), p. 203 suivv. — Bd. IX und X von J. de Morgan und V. Scheils *Délégation en Perse*, Paris 1907—8 (vgl. *Archiv* X, S. 106), sind mir leider jetzt nicht zugänglich.

[2] *Cylinders and other ancient Oriental seals in the Library of J. Pierpont Morgan.* New York (privately printed) 1909.

[3] *Sternkunde und Sterndienst in Babel. Assyriologische, astronomische und astralmythologische Untersuchungen.* I. Buch: *Entwicklung der babylonischen Planetenkunde von ihren Anfängen bis auf Christus.* II. Buch, I. Teil: *Natur, Mythus und Geschichte als Grundlagen babylonischer Zeitordnung nebst eingehenden Untersuchungen der älteren Sternkunde und Meteorologie.* Münster i. W. 1907—9.

[4] *L'Astrologie Chaldéenne. Transcription*, fascc. 5, 8, 10; *Texte cunéiforme*, fascc. 1—4, 9. Paris 1907—10. Dazu auch *Babyloniaca* III no. 2, 1909, p. 133 suivv.; no. 4, 1910, p. 268 suivv.

der astrologischen Berichte und die Briefe astrologischen Inhalts Auszüge enthalten, ist es zum erstenmal ermöglicht, ein Bild von dem Wesen der assyrischen Astrologie zu erhalten und damit das bekannte astral-mythologische System der Panbabylonisten zu vergleichen und zu beurteilen. Das „System" ist in Schriften von E. Bischoff[1], Fr. Hommel[2] u. a., vor allen aber von E. Stucken[3], H. Winckler[4] und A. Jeremias[5] vertreten. Daß Winckler bei seinen verblüffenden Behauptungen nicht nur auf astronomischem, sondern auch auf anderen Gebieten, z. B. in der Geschichte der Musik, nicht selten der nötigen Vorkenntnisse entbehrt, hat kürzlich Frdr. Küchler an einer köstlichen Probe gezeigt: dem „Kreuz" am Südhimmel, Zeichen der Vollendung (ת = *taw, tam*), an das der Jahresgott am Ende seiner Laufbahn gehängt wird, woran ⸗ als Zeichen der Erhöhung erinnert![6] Eine längere Kontroverse entspann sich im Anschluß an A. Jeremias' „Alter der babylonischen Astronomie", deren erste Auflage gegen Äußerungen im ersten Buch von Kuglers „Sternkunde" und von Gelehrten, die ihm beipflichteten[7], gerichtet war und darzulegen versuchte,

[1] *Babylonisch-Astrales im Weltbilde des Talmud und Midrasch.* Leipzig 1907.

[2] U. a. im Nachtrag zu seinem Artikel *Die babylonisch-assyrischen Planetenlisten* im *Hilprecht Anniversary Volume*, p. 186ff.

[3] *Astralmythen der Hebraeer, Babylonier und Aegypter.* V. Teil. *Mose*; Leipzig 1907.

[4] *Die jüngsten Kämpfer wider den Panbabylonismus: Im Kampfe um den Alten Orient*, 2; Leipzig 1907; *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit: Wissenschaft und Bildung*, Nr. 15; Leipzig 1907; *Zur Würdigung der Kritik des „Panbabylonismus": Orient. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 428ff.

[5] *Das Alter der babylonischen Astronomie: Im Kampfe um den Alten Orient*, 3; Leipzig 1908; zweite erweiterte Auflage: *Unter Berücksichtigung der Erwiderung von P. F. X. Kugler*; Leipzig 1909.

[6] *Theologische Literaturzeitung* 1911, Nr. 16, Sp. 484f.

[7] C. Bezold in *Luzac's Oriental List* XIX, nos. 1/2 (Jan.-Febr. 1908), p. 16; Fr. Boll *Die Erforschung der antiken Astrologie* in *Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt.* XXI, Febr. 1908, S. 103ff.; Ed. Meyer *Die Bedeutung der Erschließung des Alten Orients für die geschichtliche Methode und für*

daß schon die Gelehrten Altbabyloniens Schaltzyklen, eine Finsternisperiode, die „Präzession", die Phasen der Venus usf. gekannt hätten und daß die Bibliothek Assurbanipals kein Zeugnis hohen assyrischen Kulturaufstiegs, sondern „vielmehr eine Selbstbesinnung der Kultur auf alte vergangene Zeiten" bedeute. Diese für die Existenz des Panbabylonismus unerläßlichen Postulate wies Kugler in einem Aufsatz „Auf den Trümmern des Panbabylonismus"[1] zurück, denen er eine aus den Inschriften geschöpfte ausführliche Beweisführung in „Sternkunde" II, 1 folgen ließ. Erst die Hartnäckigkeit, mit der Jeremias in der zweiten Auflage seiner oben genannten Monographie an dem von ihm behaupteten Alter der babylonischen Astronomie festhielt, bestimmte Kugler zu einer neuen polemischen Schrift, die an Schärfe des Urteils in zwiefachem Sinn nichts zu wünschen übrig läßt.[2] Durch sie dürfte der endgültige Beweis von der Lebensunfähigkeit des Panbabylonismus geliefert[3] und die in unserem letzten Bericht (*Archiv* X, S. 122) gewagte Prophezeihung von der Überschreitung des Höhepunkts seiner Entwicklung in Erfüllung gegangen sein.[4] — Indessen ist die Entwicklung der Astrologie selbst, die Verbindung von Sonne, Mond und den Planeten mit bestimmten Gottheiten des Pantheons, die Vertretung der Sonne durch Saturn und von gewissen Planeten durch bestimmte Fixsterne, die Zeichen und Wortspiele, deren sich die Astrologen bedienten, die Struktur und Syno-

die Anfänge der menschlichen Geschichte überhaupt in den *Sitzber. d. Preuß. Ak. d. Wiss.* 1908, S. 648ff., besonders 652f. und 660f.; W. Schmidt *Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke* in den *Mitteill. d. Anthropol. Ges. in Wien* 1908 (Bd. 38), S. 73ff.

[1] Im *Anthropos* 1909, Heft 2, S. 477ff.

[2] *Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen.* Münster i. W. 1910.

[3] Vgl. C. Bezolds Vortrag *Astronomie, Himmelsschau und Astrallehre bei den Babyloniern* in den *Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1911, 2. Abh.

[4] Vgl. Frdr. Küchler *Die „altorientalische Weltanschauung" und ihr Ende: Theolog. Rundschau* XIV, 1911, S. 237ff.

nymik ihrer Inschriften näher untersucht worden.[1] M. Jastrow vermochte die Brücke zu schlagen zwischen assyrischer und chinesischer Astrologie, speziell durch den Hinweis auf einen Teil (Traktat 5 der III. Abteilung) des großen Sammelwerkes *Schi-ki* von Sze-ma Ts'ien (geboren um 145 v. Chr.).[2] Endlich gelang es C. Bezold und Fr. Boll, die direkte Übernahme astrologischer Quellen seitens der Griechen, die längst postuliert und zuletzt von Fr. Cumont betont war[3], durch die Gleichheit der in den beiderseitigen Quellen von der Prophezeihung beachteten Objekte sowie gewisser termini technici und durch die nahezu wörtliche Übereinstimmung von Sätzen in einem Lunarium bei Johannes Lydus, von Exzerpten aus „Nechepso-Petosiris" und von einem ganzen Abschnitt eines unter Hermes' oder Orpheus' Namen prosaisch und poetisch erhaltenen Textes mit entsprechenden Keilschriftaufzeichnungen in der Bibliothek Assurbanipals nachzuweisen.[4] Von Einzeluntersuchungen über astrologische Themata seien hier noch Bolls zusammenfassende Artikel über „Sonnen- und Mondfinsternisse im Altertum"[5] und über die babylonische Planetenordnung[6], Nöldekes und Bezolds Bemerkungen über das syrische bzw. babylonisch-assyrische Wort für (Mond-) Finsternis[7], des vor kurzem verstorbenen G. V. Schiaparelli Mitteilungen über „Venusbeobachtungen und Berechnungen der Babylonier"[8]

[1] Von Kugler im II. Buch seiner *Sternkunde,* passim, von Jastrow in den die Seiten 415—748 des zweiten Bandes seiner *Religion* (s. unten S. 228, N. 1) füllenden Abschnitten *Himmelschaukunde* usw. und von Bezold in den *Anmerkungen* zu seinem oben, S. 219 N. 3, zitierten Vortrag.

[2] *Religion* II, S. 745 ff.

[3] *Babylon und die griechische Astronomie* in *Neue Jahrb. f. d. Kl. Alt.* XXVII, 1911, S. 1 ff.

[4] *Reflexe astrologischer Keilinschriften bei griechischen Schriftstellern* in den *Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1911, 7. Abh.

[5] In Pauly-Wissowas *R. E.* VI, Sp. 2328 ff.

[6] ZA XXV, S. 372 ff. [7] Ebd. S. 357 ff.

[8] In *Das Weltall,* 6. Jahrg., Heft 23, und 7. Jahrg., Heft 2; Treptow-Berlin 1906.

und über die Anfänge der Astronomie bei den Babyloniern[1], Cumonts Ausführungen über die älteste astrologische Geographie[2], Ungnads Bearbeitung eines Hymnus an Marduk und Nabū als Planetengottheiten[3], Kuglers Beiträge zur babylonischen Meteorologie[4] und Studien über den Mardukstern und Diodors *Θεοὶ βουλαῖοι*[5] und Jastrows Aufsätze über Sonne und Saturn[6], über Dilbat-Venus[7], über die bärtige Venus[8], über Mars[9] und über Zeichen und Name für Planet im Babylonischen[10] hervorgehoben.

Wenn wir dem noch hinzufügen, daß auch die Inschriften Assurnassirpals von Y. le Gac in einer sorgfältigen Gesamtedition vereinigt wurden, die die religiösen Partien dieser Texte (Restauration des Ischtartempels usw.) leicht zusammenfinden läßt[11], und daß von R. Fr. Harpers ausgezeichneter Briefsammlung, die sich auch für Astrologie, Kultbauten und Opferriten ergiebig erwiesen hat, drei neue Bände erschienen sind[12] und auch sonst mancherlei Beiträge zur epistolaren Literatur geliefert wurden[13], so dürften damit die für unseren

[1] *I primordi dell'astronomia presso i Babilonesi*: estratto dalla Rivista di Scienza *Scientia*, Vol. III (1908), no. VI; Bologna 1909.

[2] *La plus ancienne géographie astrologique: Klio* IX, S. 263 ff.

[3] In ZA XXII, S. 13 ff.

[4] *Contribution à la météorologie babylonienne* in der *Revue d'Assyriologie* VIII (1911), p. 107 suivv.

[5] *Some new lights on Babylonian Astronomy*: ZA XXV, S. 304 ff.

[6] *Sun and Saturn: Rev. d'Assyr.* VII, 1910, p. 163 suivv.

[7] *Dil-Bat*: ZA XXII, S. 155 ff.

[8] *The "bearded" Venus: Rev. archéol.* 1911, p. 271 suivv.

[9] *Signs and names of the planet Mars: American Journ. of Semitic Languages* XXVII, p. 64 ff.

[10] *The sign and name for planet in Babylonian: Proc. of the American Philosophical Society* XLVII, p. 141 ff.

[11] *Les inscriptions d'Aššur-nasir-apli III.* Paris 1908.

[12] *Assyrian and Babylonian letters belonging to the Kouyunjik Collections of the British Museum.* Parts IX—XI, London 1909—11.

[13] Vgl. S. Landersdorfer *Altbabylonische Privatbriefe*; Paderborn 1908; R. C. Thompson *Late Babylonian letters*; London 1906 und dazu Fr. Martin *Lettres néo-babyloniennes*: 179e fasc. de la *Bibliothèque*

Leserkreis in Frage kommenden Textsammlungen nahezu erschöpft sein.

Von Ausgaben von Einzeltexten und ihren Bearbeitungen ist in der dankenswerten Edition der neugefundenen Annalen Tukultininibs II. durch V. Scheil und J.-Et. Gautier[1] für unsere Zwecke nur der Schlußpassus mit den Einweihungszeremonien bei einem Bau von Interesse. Auch die von L. W. King mitgeteilten Chroniken[2] kommen nur insofern in Betracht, als dort die Kindheitslegende und die „Omina" Sargons I., letztere um ein neubabylonisches Duplikat bereichert, wiederholt werden und eine sogenannte „religiöse Chronik" beigegeben ist, die der Verfasser mit dem oben, S. 210, l. Z. erwähnten Prodigienbuch in Verbindung bringt. Und ähnliches gilt von A. Billerbeck und Frdr. Delitzschs trefflicher Bearbeitung der Palasttore Salmanassars II. (III.)[3], in der ein Abschnitt dem Zeremoniell bei Opfern und profanen Feierlichkeiten gewidmet ist. — Altsumerische Weihinschriften wurden bekannt gegeben von V. Scheil (an einen Gott Schunugi = Lamaḫar[4] und an Ischtar und Tammuz)[5], E. Ledrain (an Nannar)[6], P. Toscanne (an Ḫanna)[7] und von Fr. Thureau-Dangin (an Nisaba, vermutlich die Schilfgöttin, und an Enlil, letzterer Text, eine Kopie, bisher die älteste zweisprachige Keilinschrift).[8] — Das Studium der altbabylonischen religiösen Texte, teils rein sumerisch,

de l'Ecole des Hautes Etudes; Paris 1909; auch E. Klauber *Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit: Leipziger Semitist. Studien* V, 3; Leipzig 1910 und *Keilschriftbriefe. Staat und Gesellschaft in der babylonisch-assyrischen Briefliteratur* (Opferbericht usw.): *Der alte Orient* XII, Heft 2; Leipzig 1911.

[1] *Annales de Tukulti Ninip II roi d'Assyrie 889—884*: 178e fasc. de la *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*; Paris 1909.

[2] *Chronicles concerning early Babylonian kings.* II Vols. London 1907.

[3] *Die Palasttore Salmanassars II: Beiträge z. Assyriol.* VI, Heft 1 (1908).

[4] *Le dieu Lamaḫar: Recueil de Travaux rel. à la Phil. et à l'Arch. égypt. et assyr.*, Vol. XXXI (1909), p. 134.

[5] *Revue d'Assyriologie* VIII, no. 4 (1911), p. 161 suivv.

[6] Ibidem VII, no. 1 (1909), p. 49. [7] Ibidem p. 59.

[8] Ibidem no. 2 (1910), p. 107 suivv. und VIII, no. 3 (1911), p. 138 suivv.

teils in bilinguer Fassung, hat reiche Förderung erfahren. Eine Auswahl von Hymnen aus der amerikanischen Sammlung von Nippur veröffentlichte und erklärte H. Radau[1], eine solche der Berliner Sammlung bearbeitete Mary I. Hussey.[2] Auch die betreffenden Editionen des Britischen Museums, besonders die Stücke in Heft XV der *Cuneiform Texts* wurden mehrfach behandelt. Außer Fr. A. Vanderburghs[3], J. D. Princes[4] und P. Dhormes[5] Studien sind hier in erster Linie die Arbeiten St. Langdons zu nennen, der eine größere Anzahl dieser schwierigen sumerischen Hymnen, zusammen mit einer Menge bilinguer aus der Bibliothek Assurbanipals — an Bau, Enlil, Nana, Nergal, Ninib, Rammān, Sin, Tammuz und andere Gottheiten gerichtet — in Transkription und Übersetzung zu einem stattlichen Band vereinigte[6] und daneben eine Reihe einschlägiger Einzeluntersuchungen veröffentlichte.[7] Auch H. Zimmern hat jüngst eine Anzahl solcher Hymnen und

[1] *Hilprecht Anniv. Vol.* p. 374 ff.

[2] *American Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 142 ff.

[3] *Sumerian hymns, from cuneiform texts in the British Museum*; New York 1908.

[4] *A hymn to the goddess Bau: American Journ. of Sem. Lang.* XXIV, 1907, p. 62 ff.; *A composite Bau-text* (zusammen mit Vanderburgh bearbeitet), ibidem XXVI, 1910, p. 137 ff.; *A hymn to the goddess Kirgí-lu: Journ. of the Amer. Or. Soc.* XXX, 1910, p. 325 ff.

[5] *La souveraine des dieux: Revue d'Assyr.* VII, no. 1 (1909), p. 11 suivv.

[6] *Sumerian and Babylonian Psalms.* Paris 1909. — Es ist zu bemerken, daß zu manchen dieser Inschriften in der Bibliothek Assurbanipals Duplikate oder Paralleltexte vorhanden sind; vgl. deshalb auch die unten, S. 225 erwähnten Arbeiten.

[7] *Sumerians and Semites in Babylonia: Babyloniaca* II (1908), p. 137 ff.; *Rythm* (so) *in Babylonian psalms*: ibidem p. 162 ff.; *A lament to Enlil and its later redactions*: ibid. p. 275 ff.; *A chapter from the Babylonian book of private devotion*: ib. III (1909), p. 1 ff.; *Deux fragments d'hymnes à Šamaš*: ib. p. 75 ff; *A Sumerian legend concerning Dul-Azag*: ib. p. 79 f.; *A fragment of a Nippurian liturgy*: ib. p. 241 ff.; *Notes upon CT XV, 7—30*: ib. p. 250 ff.; *Another bit* (so) *nâri text*: ib. p. 255 ff. (vgl. E. Huber im *Hilpr. Anniv. Vol.* p. 220 ff.): *A liturgy of the cult of Tammuz*: ib. IV (1911) p. 229 ff.

Gebete in Übersetzung mitgeteilt[1] und durch den Nachweis eines Berliner Duplikats zu einer Londoner Enlil-Hymne die „enge Zusammengehörigkeit dieser altbabylonischen, sumerischen Texte des Berliner Museums mit den gleichaltrigen in CT XV 7—30 veröffentlichten Texten" betont.[2] Demselben Forscher ist auch eine systematische Bearbeitung des bisher vorliegenden keilinschriftlichen Materials zum Tammuz-Mythos zu verdanken, in der auch der metrischen Struktur dieser Lieder Beachtung geschenkt ist.[3]

Ein von H. V. Hilprecht gefundenes und in englischer[4] und deutscher[5] Fassung publiziertes Fragment des Sintflutberichtes, dessen von dem Herausgeber behauptetes hohes Alter (um 2100 v. Chr.) ebensowenig zu beweisen ist wie seine etwaige besondere Bedeutung für die alttestamentliche Exegese[6], leitet uns über zu der Kassiterperiode, für die hier J. A. Knudtzons wertvolle Neubearbeitung der Tell-el-Amarna-Texte[7] und die Erklärung einer Reihe der von Clay herausgegebenen (s. *Archiv* X,

---

[1] *Babylonische Hymnen und Gebete. Zweite Auswahl: Der Alte Orient* XIII, Heft 1; Leipzig 1911.

[2] *Ein Berliner Duplikat zur Ellilhymne CT XV, 11f.*: ZA XXV, S. 201 ff.

[3] *Sumerisch-babylonische Tamūzlieder: Berichte d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, phil.-hist. Kl., 1907, Bd. LIX, S. 201 ff. Vgl. auch ZA XXV, S. 194 f.

[4] *The earliest version of the Babylonian Deluge Story and the Temple Library of Nippur.* (Vol. V, fasc. 1 der oben S. 212, Z. 2 genannten "*Series D*".) Philadelphia 1910.

[5] *Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur.* Leipzig 1910.

[6] Vgl. u. a. C. Bezold *Frankfurter Zeitung* 1910, 21. Mai; R. Kittel *Theol. Literaturbl.* 1910, Nr. 11, Sp. 241 ff.; G. A. Barton *The Expository Times* XXI, 1910, p. 504 ff.; J. D. Prince und Fr. A. Vanderburgh *Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXVI, 1910, p. 303 ff. und A. Ungnad ZDMG 65, 1911, S. 131 ff. (Meinen in dem hier erstgenannten Artikel geäußerten Zweifel an der Verlässigkeit der Zeitangabe inbetreff der ersten Untersuchung des Fragments halte ich aufrecht.)

[7] *Die El-Amarna-Tafeln: Vorderasiatische Bibliothek*, 2. Stück (bis jetzt 11 Lieff.); Leipzig 1907—9.

S. 117) Dokumente aus den Tempelarchiven zu Nippur durch D. D. Luckenbill[1] zu nennen sind. In Assyrien lehrt uns eine von A. Condamin veröffentlichte und von ihm und C. Bezold erklärte Weihinschrift Schamschiadads einen der ältesten Tempel des Gottes Dagon zu Tirqa, der ehemaligen Hauptstadt des Königreichs Ḫana, heute Tell ʿAschar am Euphrat, kennen[2]; die Widmung einer Bronzestatuette durch König Assurdān an die Göttin Ischtar bezeugt eine von Fr. Thureau-Dangin mitgeteilte Inschrift des Louvre[3]; und aus neubabylonischer Zeit datiert der besonders wichtige astrologische Ritualtext derselben Sammlung, den P. Dhorme nach einer Autographie Thureau-Dangins veröffentlichte und kommentierte.[4] Fast alle übrigen hier zu nennenden religiösen Inschriften, von Assyrien, entstammen der Bibliothek zu Ninive. E. G. Perrys, schon in unserem letzten Bericht (*Archiv* X, S. 111) erwähnte Hymnen an Sin sind nun vollständig erschienen[5], und ähnliche an Nebo hat J. Pinckert bearbeitet.[6] Den Text einer Hymne an Belit konnte St. Langdon durch ein neuerkanntes Duplikat vervollständigen.[7] Der bekannte sogenannte „Unschuldspsalm", eine philosophierende Klage über den Leidenszustand eines betagten (?) Mannes (K. 2518usf.) ist von M. Jastrow[8] und von Fr. Martin[9] abermals bearbeitet

[1] *A study of the temple documents from the Cassite Period: Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 280ff.

[2] ZA XXI, S. 247ff., 250ff. — Zur Geographie von Tirqa s. Fr. Thureau-Dangin *Orient. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 193f.

[3] *Dédicace d'une statuette assyrienne: Revue d'Assyr.* VI, 1907, p. 133suiv.

[4] *Tablette rituelle néo-babylonienne: Revue d'Assyr.* VIII, 1911, p. 41suivv.

[5] *Hymnen und Gebete an Sin: Leipziger Semitistische Studien* II, 4, Leipzig 1907.

[6] *Hymnen und Gebete an Nebo* (Leipziger Diss.). Leipzig 1907.

[7] ZA XXII, S. 203ff. Vgl. aber auch *Archiv* X, S. 113, N. 9.

[8] *A Babylonian parallel to the story of Job: Journ. of Bibl. Lit.* XXV, p. 135ff.

[9] *Le juste souffrant babylonien: Journ. asiat.* Xme Série, t. XVI, 1910, p. 75suivv.

worden. H. Zimmern behandelte „ein babylonisches Ritual für eine Hausweihe“[1], ein Orakel der Ischtar von Arbela an den „Leben wünschenden“ König Assurbanipal und ein Fragment einer, schon von Jastrow postulierten, Sammlung von Gilgamisch-Omina.[2] Omentexte untersuchten auch A. Boissier (Tieromina)[3] und Ch. Virolleaud (Geburtsomina usw.)[4], speziell Leberschautexte A. T. Clay[5], M. Jastrow[6] und A. Ungnad.[7] C. Frank erklärte das sogenannte Hadesrelief als Labartu-Amulet, sowie die dortige Darstellung, die früher auf einen Toten bezogen wurde, als Beschwörungsszene[8], und besprach ferner Rezepte, davon eines gegen Vergiftungserscheinungen[9], und einige Textstellen, aus denen der — auch im Talmud vertretene — Glaube an einen Bann durch kultisch unreines, schädliches und gefährliches Wasser ersichtlich wird.[10] Ein neugefundenes Fragment der Etana-Legende veröffentlichte und erklärte M. Jastrow[11], und C. Bezold

---

[1] ZA XXIII, S. 369ff.; XXV, S. 195f.

[2] *Gilgameš-Omina und Gilgameš-Orakel*: ZA XXIV, S. 166ff.

[3] *Présages fournis par certains insectes: Hilprecht Anniv. Vol.* p. 352ff.

[4] *De quelques textes divinatoires: Babyloniaca* II, p. 134ff.; III, p. 287ff.

[5] *The liver in Babylonian divination: Records of the Past* VI, IX (Washington 1907), p. 307ff.

[6] *Notes on omen texts: Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 97ff.; *An Omen School Text: Old Testament and Semitic Studies in memory of W. R. Harper* (Chicago 1908), Vol. II, p. 281ff.; vgl. auch *The liver in Antiquity and the beginnings of Anatomy* im *University of Pennsylvania Medical Bulletin*, January 1908 und *The Signs and Names for the Liver in Babylonian* in ZA XX, S. 105ff.

[7] *Ein Leberschautext aus der Zeit Ammiṣaduga's: Babyloniaca* II, p. 257ff.

[8] *Babylonische Beschwörungsreliefs. Ein Beitrag zur Erklärung des sog. Hadesreliefs: Leipz. Semit. Studien* III, 3; Leipzig 1908.

[9] ZA XX, S. 431ff.

[10] ZA XXIV, S. 157ff.

[11] *Another fragment of the Etana Myth: Journ. of the Amer Oriental Society* XXX, 1910, p. 101ff.

gab der zweiten Auflage seiner Übersetzung des Weltschöpfungsgedichts eine solche des babylonischen Sintflutberichts bei.[1]

Endlich sind auch diesmal für unsere Berichtjahre größere, zusammenfassende Übersetzungswerke zu verzeichnen. In P. Dhormes „Choix de textes religieux“[2] sind die bedeutendsten babylonischen Epen und Mythen, Schöpfungs- und Sintflutberichte, Adapa- und Etanalegenden, Ischtars Höllenfahrt, mehrere Hymnen und Gebete, die sogenannten Sabbatverbote und die Kultustafel von Sippar in Transkription, mit Übersetzung und zahlreichen Anmerkungen wiedergegeben. Und ungefähr die gleichen Epen, Legenden und Mythen, dazu noch einige Klagelieder, Bußpsalmen und Leichenlieder über Tammuz, eine Beschwörung der „Schurpu-Serie“ und ein Lehrgedicht hat A. Ungnad in sorgfältig revidierter Übersetzung mitgeteilt.[3] Besonders dankenswert ist es, daß der gleiche Gelehrte auch das Gilgamisch-Epos neu übersetzt hat — als Grundlage von „literar- und religionsgeschichtlichen Studien über das babylonische Epos und einer begründeten Kritik der Thesen Jensens“, die H. Greßmann einem weiteren Leserkreis vorlegt.[4]

Unter den Versuchen einer Gesamtdarstellung der babylonisch-assyrischen Religion nimmt nach wie vor M. Jastrows

[1] *Schöpfung und Sintflut. Zweite, um den Sintflutbericht vermehrte Auflage: Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen*, hsgg. von H. Lietzmann, Nr. 7; Bonn 1911.

[2] *Études bibliques. Choix de textes religieux assyro-babyloniens.* Paris 1907.

[3] Bei H. Greßmann *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente.* In Verbindung mit A. Ungnad und H. Ranke herausgegeben (2 Bände, Tübingen 1909), 1, S. 1—101. — Auch auf B. Landsbergers sorgfältige Auswahl: *Babylonisch-assyrische Texte* in dem zu Leipzig erscheinenden *Textbuch zur Religionsgeschichte* von Ed. Lehmann kann schon jetzt hingewiesen werden.

[4] A. Ungnad und H. Greßmann *Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt: Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, in Verbindung mit H. Ranke und A. Ungnad herausgegeben von W. Bousset und H. Gunkel 14. Heft. Göttingen 1911.

ausgezeichnetes Handbuch weitaus den ersten Rang ein, von dem in den Berichtjahren acht Lieferungen des zweiten Bandes erschienen sind.[1] Das Orakelwesen mit seinen deutlichen Beziehungen zu politischen Begebenheiten, aber auch zu Familienangelegenheiten und Ereignissen im königlichen Hausstand (Geburten u. dgl.) wird in der ersten dieser Lieferungen zu Ende geführt. Fast der ganze Rest des bis jetzt vorliegenden Bandes II. (S. 203—748) wird durch das wichtige XX. Kapitel „Vorzeichen und Deutungslehre" ausgefüllt. Auf eine kurze Einleitung über die verschiedenen Arten von „Vorzeichen" und ihre Beziehungen zu den Beschwörungen folgt eine sehr ausführliche Beschreibung der Leberschau bei den Babyloniern, deren Erkenntnis (außer Boissier) fast ausschließlich Jastrow zu verdanken ist. Auch der nächste Abschnitt, die „Himmelschaukunde" (S. 415ff.) mit den Mond- und Sonnenvorzeichen, den Voraussagungen aus den Bewegungen der Planeten Venus, Jupiter, Mars, Saturn und Merkur und den Stellungen der Fixsterne und Sternbilder, endlich den Sturm- und Wettervorzeichen enthält treffliche, originelle Untersuchungen und bildet neben Kuglers gleichzeitig erschienenen Arbeiten (s. oben S. 217ff.) die Grundlage für alle künftigen Forschungen auf diesem Gebiet. Das wiederum gleichzeitig erfolgte (und noch erfolgende) Erscheinen der Virolleaud'schen Textausgaben (s. oben S. 217) erschwerte dem Verfasser allerdings in einer Reihe von Fällen eine abschließende Darstellung, die einer Neuauflage vorbehalten bleibt. Und die Behandlung gerade der Leberschauvorzeichen mag manchen allzubreit erscheinen. Es ist aber auch hier hervorzuheben, daß Jastrow fast nie die Zusammenhänge mit seinem Hauptthema außer acht läßt. Davon zeugt auch am Schluß des XX. Kapitels der auf die Griechen, Etrusker und Chinesen (vgl. oben S. 220) bezugnehmende Rück-

[1] *Die Religion Babyloniens und Assyriens.* Vom Verfasser revidierte und wesentlich erweiterte Übersetzung. Zweiter Band. Lieff. 10—17. S. 161—784. Gießen 1906—11.

blick über die kulturhistorische Bedeutung der babylonisch-assyrischen Hepatoskopie und Astrologie. Von Kap. XXI, das „Ölwahrsagungs-, Tier-, Geburts- und sonstige Omina" behandeln soll, ist erst ein knapper Bruchteil erschienen, sodaß seine Besprechung füglich einem künftigen Bericht überlassen bleibt.

Nächst Jastrow hat sich am eingehendsten Eduard Meyer mit den Problemen der sumerischen und der babylonisch-assyrischen Religion auseinandergesetzt und dabei auch das — von jenem und von Zimmern „völlig vernachlässigte" — monumentale Material in weitem Umfang ausgenützt.

Freilich, der Streit um die Existenzberechtigung des Sumerischen, der ihm mit Recht als „definitiv erledigt gilt", ist dabei von Meyer nicht weiter berücksichtigt worden. Wir berühren ihn hier auch nur deshalb, um mitzuteilen, daß gegen Halévys unentwegtes Festhalten an der babylonischen Kryptographie an Stelle einer sumerischen Sprache auf seinen eigenen Wunsch sich mehrere Assyriologen (Brünnow[1], Virolleaud[2], Hrozný[3], Bezold[4], Ungnad[5] und Daiches[6]) geäußert haben, daß Bezold den Ausdruck „Akkadisch" zu präzisieren versuchte[7] und daß zu einem immer tieferen Eindringen in die sumerische Schrift und Sprache mehrere Hilfsmittel erschienen[8],

[1] *Revue sémitique* 1907, p. 69 suivv., 226 suivv., 310 suivv., 461 suivv.; 1908, p. 176 suivv., 302 suivv.; 1909, p. 306 suivv.; 1910, p. 67 suivv.

[2] Ibidem 1908, p. 320 suiv., 480 suiv.

[3] Ib. 1908, p. 339 suivv., 455 suivv. [4] Ib. 1909, p. 168 suivv.

[5] Ib. 1909, p. 296 suiv.; 1910, p. 463 suivv. [6] Ib. 1909, p. 309 suivv.

[7] Im *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis M. de Vogüé,* Paris 1909, p. 53 suivv.

[8] Grammatisch u. a. die Artikel von Fr. Thureau-Dangin in ZA XX, S. 380 ff. und *Rev. d'Assyr.* VIII, 1911, p. 88 suivv., von A. Poebel, ZA XXI, S. 216 ff. und *Babyloniaca* IV, 1911, p. 193 suivv., von J. Galgóczy, ZA XXIII, S. 55 ff., XXV, S. 89 ff. und zuletzt St. Langdons *A Sumerian Grammar,* Paris 1911; lexikalisch die Vollendung (vgl. *Archiv* X, S. 108) von S. J. D. Princes *Materials for a Sumerian Lexicon,* Leipzig 1908, und Ch. Fosseys *Contribution au Dictionnaire sumérien-assyrien,* Paris 1907.

vor allem das sehr nützliche Supplement von Br. Meißner[1] zu Brünnows bekannter „Classified List".

Dagegen ist das Problem der Einwanderungszeit der Sumerer bzw. der semitischen Babylonier durch die Untersuchungen Ed. Meyers, die zunächst in einer Abhandlung „Sumerier und Semiten in Babylonien"[2] niedergelegt sind, in ein neues Stadium getreten. Nach seiner Ansicht ist keine rein sumerische Urzeit historisch nachzuweisen, sondern von Anfang an ein Nebeneinander der beiden Völker anzunehmen, der Semiten im Norden und der mit diesen in keinerlei Verwandtschaftsverhältnis stehenden Sumerer im Süden, welch letztere wohl niemals Nordbabylonien bewohnten. Diese historische Einheit der beiden Völker zeigt sich in der — von den Sumerern erfundenen — Schrift, der Religion und der Kunst, in der die Semiten schon frühzeitig den Vorrang über die Sumerer erreichten. Der Umstand aber, daß, wie es scheint, die Sumerer schon zur Zeit Gudeas ihre Götter nicht in sumerischem, sondern in semitischem Typus dargestellt haben, veranlaßt Meyer zu der Annahme, daß sie später als die Semiten — vermutlich als Eroberer, sei es auf dem Land- oder Seewege — nach Babylonien gekommen seien.

Diese Hypothese, die eine rein semitische Vorzeit in Akkad-Sumer bedingt, bis jetzt aber nicht ausreichend zu beweisen ist, liegt auch der Darstellung der Religion von Altbabylonien in der Neuauflage von Meyers bahnbrechender „Geschichte des Altertums" zugrunde, von der die zweite Hälfte des ersten Bandes Ägypten bis zum Ende der Hyksoszeit, Babylonien und die Semiten bis auf die Kossäerperiode begleitet.[3] Schon in der ältesten erreichbaren Zeit finden sich nach Meyer in

[1] *Seltene assyrische Ideogramme.* Leipzig 1909.

[2] *Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.*, philos.-hist. Kl., 1906, Nr. III.

[3] *Geschichte des Altertums.* Zweite Auflage. Erster Band. Zweite Hälfte. *Die ältesten geschichtlichen Völker und Kulturen bis zum sechzehnten Jahrhundert.* Stuttgart und Berlin 1909.

Babylonien semitische Götter (Anunit, Bel, Belit, Ischtar, Marduk, Nebo, Schamasch, Sin) neben sumerischen, und die Vorstellungen von ihnen beeinflussen sich gegenseitig. Zu den Hauptgöttern der altsumerischen Religion (§ 370ff.) gehören der Sturmgott Enlil, der Sohn des Himmelsgottes Anu, und seine Gemahlin Ninlil, bzw. die ihr verwandte Nincharsag, die „Bergherrin"; auch die Brunnengöttin Ninā und der Meergott Ea, beide Orakelspender, Nergal und der Feuergott Gibil, Stadtgottheiten wie der Kriegsgott Ningirsu und seine Gemahlin Bau, Göttergruppen wie die Anunnaki und Igigi und Götterwesen, die mit der Tierwelt, dem Vegetationswechsel (Dumuzi — Tammuz), den Sternen und dem Liebeswesen in naher Verbindung stehen, wurden von den Sumerern verehrt. Zwischen Göttern und Geisterwelt (Dämonen, Mischgestalten) besteht keine scharfe Grenze. Das Leben der Sumerer wird von der Religion tief beeinflußt; Orakel und Vorzeichen aller Art (auch astrologische) und Traumdeutungen bestimmen das von Zauber- und Beschwörungsformeln durchsetzte, für den Herrscher und den Privatmann bindende Ritual. — Im Reiche von Sumer und Akkad (§ 425ff.) verwachsen die Lokalgötter zu einem Pantheon. Neben der Trias der kosmischen Mächte, Anu, Enlil und Ea, treten jetzt auch die semitischen Götter der Landeshauptstädte in den Vordergrund: Sin von Ur, Schamasch von Sippar, endlich Marduk von Babel; die bei allen näher bekannten Religionen beobachtete „Angleichung" von Hauptgöttern vollzieht sich allmählich, und der universelle Begriff der Gottheit (*ilu*, femin. *ischtar*) erhebt sich über gewisse Einzelgötter. Altsemitische Mythen von Gilgamisch und der Sintflut, von Adapa und Etana sind in der Fassung dieser Zeit überliefert. Das Ritual erfährt in den Händen einer zahlreichen Priesterschaft eine weitere Aus- und Durchbildung; Hymnen und Bußpsalmen weisen auf eine gesteigerte ethische Anschauung hin; die Astrologie entwickelt sich zu einer Art „Wissenschaft", und die Anfänge grammatischer und lexi-

kalischer Sammlungen lassen eine zweisprachige Bildung erkennen.

Es mag im Anschluß an die letzten dieser Ausführungen daran erinnert werden, daß C. Bezold — und zwar gelegentlich des Nachweises von der im Laufe der Zeit erfolgten Funktionsübernahme bei gewissen Dativ- und Akkusativformen der babylonisch-assyrischen Verbalsuffixe[1] — darlegte, daß die Vorlagen einer Reihe religiöser Texte in der Bibliothek Assurbanipals, wenn letztere, wie bisher allgemein angenommen wurde, mit peinlicher Sorgfalt kopiert sind, nicht älter als 1450 v. Chr. sein können und daß unter allen Umständen das Alter solcher Vorlagen von Fall zu Fall zu prüfen ist, ehe darauf weitere Schlüsse gebaut werden. Speziell für das Gilgamisch-Epos glaubte ich Vorlagen dreier verschiedener Altersstufen annehmen zu müssen; „seine Schlußredaktion ist sicher jung . . . man wird deshalb . . . weder auf den Wortlaut noch auf die Ordnung der einzelnen Teile . . . großes Gewicht legen dürfen".

Von sonstigen Gesamtdarstellungen der sumerisch-babylonischen Religion sind hier noch P. Dhormes[2] Vorlesungen am Institut Catholique zu Paris und die betreffenden Abschnitte in E. von Starcks „Babylonien und Assyrien"[3] zu nennen, deren gedrängte Fassung durch zahlreiche Quellennachweise und nützliche Indices unterstützt wird. C. Bezold glaubte sich auch in der dritten Auflage seiner Monographie über „Ninive und Babylon"[4], als einer populären Darstellung, auf das wenige allgemein als sicher Anerkannte beschränken zu müssen und ließ sich in den betreffenden Abschnitten von J. von Pflugk-

[1] *Verbalsuffixformen als Alterskriterien babylonisch-assyrischer Inschriften: Sitzber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1910, 9. Abh.

[2] *La religion assyro-babylonienne. Conférences données à l'Institut Catholique de Paris*; Paris 1910.

[3] *Babylonien und Assyrien nach ihrer alten Geschichte und Kultur dargestellt*; Marburg a. L. 1907.

[4] *Monographien zur Weltgeschichte,* hsgg. von Ed. Heyck, Bd. XVIII. Bielefeld und Leipzig 1909.

Harttungs „Weltgeschichte“[1] von demselben Motiv leiten. Th. G. Pinches' „The religion of Babylonia and Assyria“ ist mir nur aus einer arabischen Anzeige[2], H. Schneiders Buch über „Kultur und Denken der Babylonier und Juden“[3], das auch eine Darstellung der babylonisch-assyrischen Religion enthält, nur aus der lobenden Rezension Zimmerns[4] bekannt geworden. Die einschlägigen Partien in O. Webers „Literatur“[5] sind sekundären Quellen entnommen. Hingegen zählt Frdr. Küchlers Artikel „Babylonien und Assyrien“[6] zum Besten, was in knappem Rahmen über diese Religion geschrieben ist, und Jastrows, auf Veranlassung des American Commitee for Lectures on the History of Religions gehaltene und jetzt im Druck zugängliche und von guten Abbildungen begleitete Vorträge[7] sind zur Einführung in die Materie trefflich geeignet.

Von Einzeluntersuchungen erwähnen wir zunächst solche über verschiedene Gottheiten des Pantheons. Unter ihnen steht obenan H. Zimmerns ausgezeichnete Studie über Tammuz, seine Namen und Beinamen, seine Verwandtschaft mit anderen Göttern und die Geschichte seines Kults.[8] Auch Beiträge desselben Forschers über „die sieben Kinder Enmešaras“[9] und „zu den Göttersymbolen der Berliner Sargonstele“[10] sind hier zu nennen, besonders aber seine Untersuchungen[11] über

[1] *Die Kulturwelt des alten Orients*: Orient-Band (III), Berlin 1910, S. 1 ff., speziell S. 55 f., 106 ff. [2] In *Al-Machriq* 1907, no. 16, p. 766.

[3] *Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, 2. Band; Leipzig 1910.

[4] Im *Literar. Zentralblatt* 1910, Nr. 43, Sp. 1405 ff.

[5] *Die Literatur der Babylonier und Assyrer*, Leipzig 1907, S. 32 ff.

[6] In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hsgg. von Fr. M. Schiele, I (Tübingen 1909), Sp. 848 ff.

[7] *Aspects of Religious Belief and Practice in Babylonia and Assyria*. New York und London 1911.

[8] *Der babylonische Gott Tamuz: Abhandll. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, philol.-hist. Kl., Bd. XXVII, Nr. XX, S. 699 ff. Vgl. auch oben, S. 224 und N. 3.

[9] ZA XXIII, S. 363 ff. [10] ZA XXV, S. 196 ff.

[11] *Zum babylonischen Neujahrsfest: Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, philol.-hist. Kl., Bd. LVIII, S. 126 ff.

das Neujahrsfest zu Ehren des Gottes Bel-Marduk, dessen Rolle auf den assyrischen Götterkönig Assur „und schließlich sogar wahrscheinlich auf den assyrischen irdischen König" übertragen wurde, und dem zu Ehren wahrscheinlich ein auf dem Schöpfungsmythos basierendes Festspiel aufgeführt wurde — der älteste kultische Vorläufer des griechischen Mimos. Auf langjährigen Studien beruhen die umfassenden, von W. W. Grafen Baudissin jüngst veröffentlichten Sammlungen über Adonis und Esmun[1], eine Fundgrube kultisch-religiöser Traditionen, von denen hier die Abschnitte über den babylonischen Tammuz (S. 94ff.) und die „heilenden Götter" bei den Babyloniern (S. 310ff.) besonders in Betracht kommen. — Über die Götter Enlil[2] und Ninib[3] handelte A. T. Clay, über Nincharsag A. Boissier[4], über Ningal in einem ägyptischen Leidener Papyrus A. H. Gardiner[5], über Urasch und Ischum P. Dhorme[6], über Geštinna und ihr Symbol C. Frank[7], über Enkimgub H. Holma[8], über Ischtar, die Götterherrin (*Bēlit-ili* usw.) Dhorme[9], J. Offord[10], M. von Oppenheim[11] und M. Streck[12], über den Wettergott Dhorme[13] und Frdr. Hrozný[14], endlich über den Mondgott Sin Et. Combe.[15] Die Eigennamen der im Weltschöpfungsmythos erwähnten vier Rosse am Wagen des Götter-

[1] *Adonis und Esmun. Eine Untersuchung zur Geschichte des Glaubens an Auferstehungsgötter und an Heilgötter.* Leipzig 1911.

[2] *Amer. Journ. of Sem. Lang.* XXIII, 1907, p. 269ff.

[3] *Journ. of the Amer. Or. Soc.* XXVIII, 1907, p. 135ff. Vgl. auch Hrozný oben, S. 229, N. 3.

[4] *Oriental. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 234ff., 551f.

[5] *Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 43, 1906, S. 97.

[6] *Oriental. Litt.-Ztg.* 12, 1909, Sp. 114f.

[7] Im *Hilpr. Ann. Vol.* p. 164ff. [8] ZA XXV, S. 379ff.

[9] *Rev. d'Assyr.* VII, 1909, p. 11suivv.

[10] *Al-Machriq* 1907, no. 13, p. 603ff.

[11] *Der Tell-Halaf und die verschleierte Göttin: Der Alte Orient* X, Heft 1; Leipzig 1908.

[12] ZA XXI, S. 254f. [13] *Rev. d'Assyr.* VIII, 1911, p. 97suiv.

[14] ZA XX, S. 424ff.

[15] *Histoire du culte de Sin en Babylonie et en Assyrie.* Paris 1908.

herrn erkannte G. Meloni[1], und C. Frank beschrieb[2] mehrere Dämonenköpfe mit Inschriften und erhob die schon von Pradel vermutete Identität des Dämonennamens Gallū mit *Γελλώ* zur Gewißheit und die Gleichungen *dumusag* (Tammuz) = *δομησαχ* und *labaṣu* = *ταβυξου* und *λ⟨α⟩βυξου* zur Wahrscheinlichkeit[3], wenn für die letzteren griechischen Namen nicht etwa auch assyr. *rābiṣu* in Betracht zu ziehen ist.

Frank hat auch, um „eine recht fühlbare Lücke in der augenblicklichen Betrachtung der Babylonischen Religion auszufüllen", den ersten von zwei Bänden mit „Studien"[4] erscheinen lassen, der sich mit dem babylonischen Priestertum, den Priesterklassen und dem sumerischen Tempel, sowie mit „sakralen Tieren und Tierkult im Babylonischen" beschäftigt. Besonders der letztere Teil ist reich an anregenden Bemerkungen und wirkt durch seine zurückhaltende Form in der Fassung der einzelnen Hypothesen — denn solche sind in noch so vielen Fällen allein möglich — gewinnend, wenn auch manche Aufstellungen, wie z. B. die, daß die Götter, „gleichviel ob Haupt- oder Untergötter, von den ältesten Zeiten an einzig und allein in menschlicher Gestalt gedacht und dargestellt" wurden, kaum auf allgemeine Zustimmung werden rechnen dürfen. — Wertvolle Beiträge zum Verständnis der babylonischen Sühnriten, speziell der *namburbū*- und der *kuppuru* (*takpirtu*)-Riten und Mitteilungen über die Person, die liturgische Tracht und die Funktionen des Sühnepriesters und die Bezeichnungen, Tracht, Recitanda und Agenda des Büßers hat W. Schrank gegeben.[5] — Hingegen sind A. Schmidts „Gedanken über die Entwicklung der Religion auf Grund der babylonischen

[1] *I destrieri di Marduk IV Creat., vv. 51—52: Giorn. della Soc. Asiat. Ital.* XXI, 1909, p. 117 segg.

[2] *Rev. d'Assyr.* VII, 1909, p. 21 suivv.

[3] ZA XXIV, S. 161 ff., 334.

[4] *Studien zur Babylonischen Religion.* Erster Band (1. u. 2. Heft). Straßburg 1911.

[5] *Babylonische Sühnriten: Leipz. Sem. Studien* III, 1; Leipzig 1908.

Quellen"[1], in denen der Verf. die weiten Gebiete der ägyptischen, chinesischen, griechischen, phönikischen und indischen Religionen beschreitet, nicht ohne Kritik und Reserve nachzudenken. — Über „die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern" hat F. X. Kugler einen anregenden Artikel geschrieben[2], über die Zahl 40, das „Attribut des Wassergottes Ea" W. H. Roscher gehandelt[3] und über Siebenzahl und Sabbat J. Hehn eine vortreffliche, nahezu erschöpfende religionsgeschichtliche Studie veröffentlicht.[4] Auch Ed. Mahler[5] und Joh. Meinhold[6] haben wiederholt das Sabbatproblem erörtert. — Über „die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern" hat A. Ungnad eine hübsche populäre Schrift verfaßt[7], über Menschenopfer bei ihnen E. Mader gehandelt.[8] Endlich sei hier noch auf K. L. Tallqvists lehrreiche Aufsätze über den Bilderschmuck in der assyrischen Sprache, Metaphern und Vergleiche, hingewiesen[9], in denen die Erscheinungen der Kulturwelt, und nicht zum mindesten der Religion eine hervorragende Rolle spielen. Die Ähnlichkeit solcher Typen mit denen in der Bibel ist dabei vom Verfasser stets hervorgehoben, wie dies nachmals für eine Reihe religiöser

[1] In den *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1911, S. 169 ff.

[2] Im *Hilprecht Anniv. Vol.* p. 304 ff.

[3] In *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten: Abhandll. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.*, philol.-hist. Kl., Bd. XXVII (1909), S. 91 ff., speziell S. 95 ff.

[4] *Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament: Leipz. Sem. Studien* II, 5; Leipzig 1907.

[5] *Der Sabbat. Seine etymologische und chronologisch-historische Bedeutung*: ZDMG 62, 1908, S. 33 ff.

[6] *Die Entstehung des Sabbats: Zeitschr. f. d. alttest. Wiss.* XXIX, 1909, S. 81 ff.

[7] In *Der Alte Orient* X, Heft 3; Leipzig 1909.

[8] In seiner Schrift *Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, Heft 5 und 6 des XIV. Bandes von O. Bardenhewers *Biblische Studien* (Freiburg i. B. 1909), speziell S. 40 ff.

[9] *Typen der assyrischen Bildersprache: Hakedem* I, 1907, S. 1 ff., 55 ff.

Termini auch R. Franckh[1] und für einige Redensarten M. Schorr[2] und H. Pick[3] getan haben.

Dies führt uns schließlich auf die Beziehungen der babylonisch-assyrischen zur hebräischen Religion und was damit zusammenhängt. Einen trefflich orientierenden Artikel zur Babel-Bibel-Frage hat Frdr. Küchler verfaßt[4] und C. Bezold einige zeitgemäße Ermahnungen an dieses Schlagwort geknüpft[5], während die unter ähnlichem Titel erschienenen „Monumenta Judaica" S. Funks[6] lediglich eine — nicht einwandfreie — Nebeneinanderstellung babylonisch-assyrischer und hebräischer Quellenstellen enthalten. Akademischen Vorlesungen will eine Sammlung einschlägiger Keilschrifttexte von A. Sarsowsky[7] dienen. Die Vermittlung allgemeiner Übersichten über die Zusammenhänge der babylonischen und der alttestamentlichen Religionsformen bezwecken Arbeiten von A. Condamin[8], Frdr. Delitzsch[9], J. Köberle[10], Ed. König[11]

---

[1] *Zur Frage nach dem Einfluß des Babylonisch-Assyrischen auf die religiöse Terminologie der Hebräer.* (Tübinger Diss.); Göttingen 1908.

[2] *Einige hebräisch-babylonische Redensarten: Monatsschr. f. d. Gesch. u. Wiss. d. Judentums* 53, 1909, S. 428ff.

[3] *Lesefrüchte aus der Keilschriftliteratur zu Bibel und Talmud: Hakedem* I, 1907, S. 123ff.; II, 1908, S. 28ff.

[4] *Bibel und Babel: Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I (1909), Sp. 1138ff.

[5] *Zur Babel-Bibel-Frage: Deutsche Lit.-Ztg.* 1907, Nr. 16, Sp. 965ff.

[6] *Bibel und Babel: Monumenta Judaica,* hsgg. von A. Wünsche, W. Neumann und S. Funk. I. Bd.; Wien 1907.

[7] *Keilinschriftliches Urkundenbuch zum Alten Testament.* Mit einem Wörter- und Eigennamenverzeichnis von M. Schorr. I. Teil: *Historische Texte.* Leiden 1911.

[8] *Babylone et la Bible: Dictionnaire apologétique de la Foi catholique,* sous la Direction de A. d'Alès (Paris 1909/10), p. 327 suivv.

[9] *Mehr Licht. Die bedeutsamsten Ergebnisse der babylonisch-assyrischen Grabungen für Geschichte, Kultur und Religion*; Leipzig 1907.

[10] *Die Beziehungen zwischen Israel und Babylonien*; Wismar 1908.

[11] *Babylonische Kultur und alttestamentliche Ideenwelt* III (I und II ist mir nicht zugänglich geworden): *Neue Kirchliche Zeitschrift* 1910, Sp. 437ff.

und J. Offord[1], wozu für das Alte Testament auch Gunkels zahlreiche Anmerkungen in der dritten Auflage seiner „Genesis“[2], für das Neue C. Clemens Auseinandersetzungen über den angeblich aus babylonischen Einflüssen zu erklärenden Monotheismus, den das Christentum vom Judentum übernahm[3], zu vergleichen sind.

Auch an Einzeluntersuchungen ist kein Mangel. S. Daiches hat — gegen Delitzsch — wiederholt dargelegt, daß das Tetragrammaton יהוה in den Keilinschriften nicht vorkommt[4], und außerdem zu der Episode Num. 22, 2ff.[5], zu der Auferweckungszeremonie 2 Kön. 4, 33ff.[6] und zu Hiob 26, 12f.[7] babylonische Parallelen beigezogen. Eine erneute Untersuchung über die vor 1300 v. Chr. erfolgte Wanderung der Paradieseserzählung aus Assur oder Mesopotamien über Phönikien zu den Kanaanitern nach Palästina hat H. Greßmann geführt.[8] Hebräische und andere Parallelen zu dem Bann und Zauber vertreibenden babylonischen Beschwörungswasser wies mit gewohnter Belesenheit I. Goldziher nach.[9] Die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode bei den Babyloniern und Hebräern behandelten P. Dhorme[10] und Frdr. Delitzsch.[11] Und H. Lietzmann hat in seiner Verfolgung der Heilandsidee in

[1] *L'Ancien Testament et les découvertes assyriologiques: Al-Machriq* 1907, no. 3, p. 127ff.

[2] In W. Nowacks *Göttinger Handkommentar zum Alten Testament*, Abt. I, Bd. I; Göttingen 1910.

[3] In *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (Gießen 1909), S. 59f.

[4] In ZA XXII, S. 125ff.

[5] *Balaam — a Babylonian bārū: Hilprecht Ann. Vol.* p. 60ff.

[6] In *Orient. Litt.-Ztg.* 11, 1908, Sp. 492f.

[7] *Job XXVI 12—13 and the Babylonian Story of Creation*: ZA XXV, S. 1ff.

[8] In diesem *Archiv* X, S. 345ff.

[9] In seinem Artikel *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel* in diesem *Archiv* XIII, S. 20ff.

[10] *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux: Revue biblique*, Janvier 1907.

[11] *Das Land ohne Heimkehr. Die Gedanken der Babylonier-Assyrer über Tod und Jenseits. Nebst Schlußfolgerungen*; Stuttgart 1911.

der römischen Kaiserzeit mit Recht betont, daß die gelegentlich bezeugte altbabylonische Vorstellung von der Göttlichkeit der Person des Königs von 2000 bis zu Assurbanipals Zeit zurücktrete oder ganz verschwinde, und demnach mit größerer Wahrscheinlichkeit in Ägypten das Vorbild jener Idee zu suchen sei.[1] P. Haupts Ableitung des hebräischen Purim von einem altpersischen Äquivalent des vedischen *pūrti* "portion"[2] steht in seltsamem Gegensatz zu seiner Billigung der jetzt wohl allgemeinen Annahme, daß das jüdische Fest sich der babylonischen Neujahrsfeier angepaßt habe. Auch H. Grimmes Erklärung des als wandelndes Erntefest bekannten israelitischen Pfingstfestes als „Wochenfest", zu der der Verf. auf dem schlüpfrigen astralmythologischen Pfad durch die Deutung eines altbabylonischen „Plejadenmythos" gelangte[3], vermag ich nicht beizustimmen. W. F. Warrens Konstruktion eines „babylonischen Universums"[4] scheitert schon daran, daß der „Weg Anu's" unmöglich vom Weltmittelpunkt zum Zenith gehen kann. Und die merkwürdige, von A. T. Clay vertretene[5] Anschauung von „Amurru" als Heimat der Nordsemiten, die eine geographische Verschiebung auch der religiösen Kultzentren und ihrer Emanationen bedeuten würde, hält der um die Assyriologie viel verdiente Gelehrte vielleicht schon jetzt selbst nicht mehr aufrecht.

P. Jensens Arbeit über das Gilgamisch-Epos im Rahmen der Weltliteratur (vgl. *Archiv* X, S. 125ff.) ist von ihm nach zwei Richtungen hin fortgesetzt worden: er sucht in einem „Von Nestor-Samuel bis zu Orestes-Salomo" betitelten Artikel[6]

[1] *Der Weltheiland*; Bonn 1909.

[2] *Purim: Beitr. zur Assyr.* VI, Heft 2; Leipzig 1906.

[3] *Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult*; Paderborn 1907.

[4] In seinem Werk *The Earliest Cosmologies* (New York 1909), p. 33ff.

[5] *Amurru, the home of the Northern Semites. A study showing that the religion and culture of Israel are not of Babylonian origin.* Philadelphia 1909.

[6] ZA XXI, S. 341ff.

nachzuweisen, daß diese beiden „Geschichtenkomplexe" verwandt sind, und kommt zu dem Schluß, daß „das Gros der griechischen Sagen und deren Aufbau im letzten Grunde babylonischen Ursprungs seien"; und er stellt in einer bis jetzt in drei Auflagen erschienenen Broschüre über Moses, Jesus und Paulus[1] fest, daß „auch das Leben Pauli zum mindesten in der Hauptsache eine Sage und seine Briefe insgesamt fromme Fälschungen" seien, und daß damit auch „die letzte Säule, die von verschwundener Pracht", nämlich „der Geschichtlichkeit der Jesus-Sage", „zeugen sollte, geborsten und jählings eingestürzt sei". Mit den mancherlei theologischen Auseinandersetzungen, die sich an die letztere Hypothese knüpften, haben wir uns hier nicht zu beschäftigen[2]. Ich hebe aber zum Schluß die Äußerungen zweier namhafter Assyriologen hervor, die zu der Frage Stellung genommen haben: von H. Zimmern, der sich in einer übersichtlichen Monographie über das — übrigens, soweit ihm wirkliche Beweiskraft zukommt, sehr spärliche — keilinschriftliche Material zum Streit um die „Christusmythe"[3] dahin äußert: „Denn man mag über das Mehr oder Weniger an geschichtlichem Gehalt in der Überlieferung vom Leben Jesu durch die Evangelien und sonstigen Schriften des Neuen Testaments so oder so urteilen — die Person Jesu (auf den Namen kommt es dabei nicht an, der könnte allenfalls unhistorisch sein) als Begründers des Christentums aus der Geschichte einfach streichen zu wollen und an

[1] *Moses Jesus Paulus. Drei Sagenvarianten* (2. und 3. Aufl.: *Varianten*) *des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch. Eine Anklage wider Theologen und Sophisten und ein Appell an die Laien* (2. Aufl.: *Eine Anklage wider die Theologen ein Appell auch an die Laien*; 3. Aufl.: *Eine Anklage und ein Appell*). Frankfurt a. M. 1. und 2. Aufl. 1909; 3. Aufl. 1910.

[2] Die eingehendste, mir bekannt gewordene Erwiderung veröffentlichte J. Weiß: *Jesus von Nazareth Mythus oder Geschichte?*; Tübingen 1910. Vgl. auch H. Greßmann, oben S. 227 und N. 4.

[3] *Zum Streit um die „Christusmythe". Das babylonische Material in seinen Hauptpunkten dargestellt.* Berlin 1910.

ihre Stelle nur ein Gemeindekollektiv zu setzen, erscheint doch als unstatthafte Hyperkritik und führt, anstatt die vorliegenden Anstöße in der Überlieferung zu beseitigen, nur zu einer Unzahl neuer Ungereimtheiten und unlösbarer Rätsel"; — und von C. F. Lehmann-Haupt, der in seinem allerdings zunächst der politischen Geschichte Israels gewidmeten, aber auch für die Beurteilung von Chammurabis Gesetz und den Einwirkungen babylonischer Mythen auf Israel und die Apokalypsen bedeutenden Werk über „Israel"[1] — über Zimmerns obige Anschauung, und wie mir scheint mit Recht, hinausgehend — u. a. ausführt: „Gerade der Name der Helden und der schöpferischen Geister" (unter denen hier die Religions-Stifter und -Reformatoren besonders hervorzuheben sind) „wird von der Überlieferung am längsten festgehalten, er ist es, an den sich auch die Sage, die geschichtlichen Tatsachen überwuchernd, anheftet. . . . So schließt unsere Betrachtung der historischen Entwicklung Israels mit der Erkenntnis, daß die hehrste und weltgeschichtlich bedeutsamste Gestalt, die Palästina hervorgebracht hat, daß Jesus Christus — wie immer sein Bild von der Sage umsponnen sei — im vollsten Sinne des Wortes eine geschichtliche Persönlichkeit ist".

[1] *Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte.* Tübingen 1911.

3 Äthiopische Religion

Von **C. Bezold** in Heidelberg

Die äthiopische Philologie hat in den Berichtjahren seit Frühjahr 1905[1] reiche Früchte getragen, wie schon die auf Nordostafrika bezüglichen Abschnitte in Schermans *Orientalischer Bibliographie*[2] und die Jahresreferate über die betreffenden literarischen Erscheinungen[3] lehren.

Über „Land und Leute" im modernen Abessinien sind außer mehreren populären Artikeln drei Aufsätze von A. M. Raad mit einer Beschreibung von Addis Abeba[4] und von dem Kloster Dabra Libānos — nebst kurzem Abriß seiner Geschichte von der Zeit Takla Haimānots an —[5] und mit einer Schilderung der Sitten und Gebräuche des Landes[6] sowie eine Monographie von G. Coates[7] zu nennen. Sehr bedeutende Resultate hat die auf Befehl des deutschen Kaisers von Januar bis März 1906 erfolgte Expedition nach Aksum aufzuweisen. Außer

[1] Vgl. *Archiv* VIII, S. 296 ff.

[2] Bd. XIX, S. 324 ff.; Bd. XX, S. 327 ff.; Bd. XXI, S. 344 ff.; Bd. XXII, S. 284 ff.

[3] Besonders die ausgezeichneten Berichte von I. Guidi in der *Rivista degli Studi Orientali* I, p. 157 segg.; II, p. 120 segg.; III, p. 154 segg. und von C. Conti Rossini ibidem IV, p. 163 segg. Vgl. auch B. Turaev, *Vizantijskij Vremennik* XI, p. 815 ff.; XII, p. 456 ff.; XIII, p. 720 ff.; XIV, p. 671 ff.; die Übersicht von A. Guérinot, *Journ. asiat.* Xme Série, 1909, t. 13, p. 331 suivv., und die allzu kargen Notizen von Fr. Praetorius, ZDMG 59, 1905, S. 196 ff.; 60, 1906, S. 261 ff.; 61, 1907, S. 255 f.; 62, 1908, S. 166 f.; 63, 1909, S. 219 f. und 64, 1910, S. 264 f.

[4] In *Al-Machriq* 1907, no. 2, p. 89 ff.

[5] Ibidem 1907, no. 17, p. 769 ff.; 1908, no. 2, p. 92 ff.

[6] Ibidem 1909, no. 1, p. 25 ff.; no. 2, p. 97 ff.

[7] *Staatliche Einrichtungen und Landessitten in Abessinien*; Berlin 1909.

Manuskripten und photographischen Aufnahmen von Kirchenfeiern, Priestertänzen und Begräbnisfestlichkeiten wurden bis zu 100 Inschriften und Graffiti gewonnen und in Aksum, Adua, Jeha, Dabra Damo und Asmara eine Reihe von Kirchen, Tempeln und Gräbern untersucht, worüber ein „Vorbericht" von E. Littmann und D. Krencker erschienen ist.[1] Ansiedelungen aus der sabäischen Zeit werden auf dem Berge Abbā Panṭalēwon bei Aksum bezeugt, auf dem die einstige Existenz eines Heiligtums des Maḥrem—Ares nachgewiesen werden konnte. Unter den Hauptinschriften Aksums aus der Blüteperiode des Reichs erweisen zwei Weihinschriften von Tā(?)zānā — eine heidnische an den Himmelsgott (*'Astar*), den Meeresgott und die Erdgottheit und eine christliche, an „Gott", den „Herrn des Himmels" gerichtete —, daß dieser König das Christentum zur äthiopischen Staatsreligion machte. Ungefähr aus derselben Zeit sind die bekannten, bis zu 33 Meter hohen Stelen (darunter noch eine aufrechte) zu datieren, die auf einen Ahnenkult schließen lassen, wie er noch heute bei heidnischen Abessiniern besteht. Die eigenartige Formenwelt solcher Stelen (Stockwerkarchitektur und sogenannte „Affenköpfe") wiederholt sich an der Klosterkirche zu Dabra Damo, die deshalb zu den altäthiopischen Bauten (5. Jahrh.?) zu zählen ist. Littmann kombinierte diese Expedition mit der Ausführung eines ihm von R. Garrett gewordenen Auftrags, für die Universität Princeton linguistische und archäologische Forschungen zu machen und Handschriften zu sammeln, worüber er gleichfalls einen Vorbericht veröffentlichte.[2] Außer einer knappen Aufzählung der Handschriften des Klosters Dabra Sinā enthält dieser das nach mündlichen Mitteilungen aufgezeichnete Material in Tigre und Tigriña (vgl. unten S. 257) und eine treffliche Skizze der

[1] *Vorbericht der deutschen Aksumexpedition: Anhang zu den Abhandll. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. v. J. 1906*, Berlin 1906. Vgl. C. Meinhof in diesem *Archiv* XI, S. 567.

[2] *Preliminary Report of the Princeton University Expedition to Abyssinia*: ZA XX, S. 151 ff.

Dialekteinteilung der bereisten Gegenden und ihrer Religionsformen. Über die Fortschritte, die dort in den letzten 50 Jahren der Islam unter den früher christlichen Stämmen gemacht hat, äußerte sich Littmann eingehender an anderer Stelle.[1] Eine Projektion der Bevölkerung Abessiniens auf frühere Zeiten mit einschlägigen Texten und deren Übersetzung durch C. Conti Rossini[2] vervollständigt das Bild, das abermals von Littmann[3] unter genauer Scheidung der afrikanisch-heidnischen (Kunama), hamitisch-heidnischen und christlichen Elemente entworfen wurde. Und demselben unermüdlichen Gelehrten ist die Übersetzung des Berichtes von Miguel de Castanhoso über die Expedition nach Abessinien unter Christoph da Gama zu verdanken[4], wodurch „ein christliches Reich, das sich in jahrhundertelangem Kampfe gegen Islam und Heidentum behauptet hatte, vom Untergange gerettet wurde."

Littmann verfaßte auch einen trefflichen Überblick über die äthiopische Literatur,[5] von dem hier die Abschnitte über die Bibel, die theologische und kirchliche Literatur, die magische Literatur und die Kirchen- und Heiligengeschichte besonders genannt seien. Auch in Th. Nöldeke's Abriß der äthiopischen Literatur[6] findet sich eine kurze, aber vorzügliche Charakteristik

[1] In C. H. Beckers *Der Islam* I, 1910, S. 68ff.

[2] *Studi su popolazioni dell' Etiopia: Rivista degli St. Or.* III, p. 849 segg. Vgl. auch Rossinis Beitrag *Notes sur l'Abyssinie avant les Sémites* zum *Florilegium ou Recueil de travaux d'érudition dédiés à M. le Marquis M. de Vogüé* (Paris 1909), p. 137 suivv.

[3] Artikel *Abyssinia* in Hastings' *Encyclopaedia of Religion*, col. 1650ff. und *Abessinien-Aethiopien in der Kirchengeschichte* in Fr. M. Schieles *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I (1908), Sp. 98ff.

[4] *Die Heldentaten des Dom Christoph da Gama in Abessinien*; Berlin 1907. — C. Beccaris großes Werk *Rerum Aethiopicarum Scriptores occidentales inediti*, von dem in den Berichtjahren die Bände II—X erschienen sind, ist mir leider nicht zugänglich.

[5] In *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, Bd. VII, 2. Abt. (Leipzig 1907), S. 185ff.

[6] In P. Hinnebergs *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. VII (Berlin 1906), S. 124ff.

der theologischen Werke, der Zauberbücher und der Legenden.

Die von J. Flemming,[1] N. Rhodokanakis[2] und B. Turaev[3] auf Handschriftensammlungen verwandte Mühe steht nicht im Verhältnis zu der Bedeutung der neuen Funde. Immerhin besitzt jetzt Berlin durch die Erwerbungen Flemmings (und, wie oben erwähnt, Littmanns) alle neutestamentlichen Schriften, dazu u. a. ein vollständiges Exemplar des Synaxars; und sowohl der Wiener Katalog von Rhodokanakis, der das knappe Verzeichnis von Fr. Müller ersetzt, wie auch der von Turaev, der die Handschriften der Kaiserlichen Bibliothek, des Orientalischen Instituts, des Asiatischen Museums, der Kirchlichen Akademie und einiger Privatsammlungen in St. Petersburg umfaßt, sind beide durch Ausführlichkeit, der letztere auch durch lange Textauszüge wertvoll.

Textausgaben sind sehr viele erschienen. Von den biblischen Büchern begann J. O. Boyd, dem auch die ausführliche Beschreibung einer alten Oktateuchhandschrift (saec. XVI oder XVII) im Haverford College zu verdanken ist,[4] eine neue Edition des Oktateuch nach dem — freilich, wie sich zeigt, nicht bis zum 13. Jahrhundert zurückreichenden — Codex Paris. 3 nebst ausgewähltem, auf 5 Hss. beruhendem kritischem Apparat, von der bisher die Genesis erschienen ist.[5] Eine Ausgabe des Hiobtextes nebst Varianten und Übersetzung

[1] *Die neue Sammlung abessinischer Handschriften auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin: Zentralblatt für Bibliothekswesen* 1906, S. 7 ff.

[2] *Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien: Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. in Wien,* phil.-hist. Kl., Bd. 151, 4. Abh., Wien 1906.

[3] *Efiopskija rukopisi v S.-Peterburgé: Zapiski* etc. XVII (St. Petersburg 1906), p. 115 ff. Über 8 von J. Duchesne-Fournet auf seiner Expedition nach Abessinien (1901/03) erworbene Handschriften berichtet C. Conti Rossini im *Bollettino della Società Geografica Italiana* 1910 p. 1062 seg.

[4] In Littmanns *Bibliotheca Abessinica,* Vol. II; Leiden 1905.

[5] Derselben *Bibliotheca* Vol. III, Leiden 1909.

veranstaltete Fr. M. E. Pereira.[1] Neudrucke des Psalters durch den fruchtbaren abessinischen Schriftsteller Afeworq[2] und der Evangelien nebst Apostelgeschichte durch die Casa Editrice Italiana[3] kenne ich nur aus den Bibliographien. In diesem Zusammenhang ist auch A. Baumstarks Untersuchung[4] über die Gesamtzahl (82) der in der Kirche Abessiniens als kanonisch geltenden Bücher zu nennen, die aus einer Vergleichung der Londoner Handschrift *Oriental 503* mit den Marqorēwos-Akten resultiert, und anhangsweise die von S. Euringer[5] ausführlich begründete theologische Präzision des Primats durch das *Feṭḥa Nagast* bei Gelegenheit einer von dem monophysitischen Kaiser Menelik II. am 8. Oktober 1907 an Papst Pius X. entsandten Deputation, die das Primat des römischen Stuhls ausdrücklich hervorhob.

Umfangreichen Auszügen aus dem äthiopischen „Makkabäerbuch" nach dem Frankfurter Codex Rüppel II 7 gab J. Horovitz Übersetzungen und eine kurze Einleitung bei.[6] Mit den biblischen Makkabäerbüchern hat dieses Werk nur einige Namen gemein; das Fehlen der eigentlichen Bücher in der äthiopischen Bibelübersetzung spricht nach A. Rahlfs[7] — neben anderen Gründen — dafür, daß die Abessinier die Bibel nicht aus Syrien, sondern aus Ägypten erhalten haben.

Ein umfangreiches, um die Wende des 13. zum 14. Jahrhundert verfaßtes und bis zum heutigen Tag in Abessinien im höchsten Ansehen stehendes Werk, das *Kebra Nagast*, das in kühner Fiktion als die Akten des Konzils von Nicaea auftritt,

[1] In R. Graffin und F. Naus *Patrologia Orientalis*, t. II, fasc. 5; Paris 1907.

[2] *Dāwit*; Roma 1909.

[3] *Wangēl qeddus za'egzi'ena wamadḫanina Ijasus Krestos wagebra ḥawārjāt qeddusān*; Roma 1907.

[4] Im *Oriens Christianus* V, 1905, S. 162ff.

[5] In der *Theol. Quartalschr.* Bd. 92, 1910, Ss. 339ff., 491ff.

[6] *Das äthiopische Maccabäerbuch*: ZA XIX, S. 194ff.

[7] *Über das Fehlen der Makkabäerbücher in der äthiopischen Bibelübersetzung: Zeitschr. f. d. altt. Wiss.* XXVIII, S. 63f.

der mit Jekuno-Amlāk zur Regierung gelangten Dynastie davidischen Ursprung nachzuweisen und durch Anführung einer Reihe von Legenden darzulegen sucht, daß alle Könige der Erde Nachkommen Sems seien, hat C. Bezold nach sechs Handschriften unter Beigabe einer Übersetzung und eines kurzen arabischen Paralleltextes veröffentlicht.[1] Über den Inhalt des Buches, seine Komposition und Tendenz, seine Spekulationen über die Bundeslade, seine Sagenstoffe wie die Legende von der Perle, die mit „der Perle" Christus, der „Perlengöttin" Maria, dem *Βαιτύλιον* der Gottheit usf. zusammenhängt, und seine Bedeutung für die jüdische Haggada haben sich J. Flemming,[2] H. Greßmann,[3] Th. Nöldeke[4] und Fr. Praetorius[5] geäußert.

Auch die Ausgabe eines großen äthiopischen Sammelwerkes, des abessinischen Synaxars oder koptischen Heiligenkalenders, das um die Mitte des 15. Jahrhunderts ins Äthiopische übersetzt und um indigene abessinische Legenden vermehrt wurde, ist glücklich inauguriert. Die beiden bisher erschienenen Teile für die Monate Sanē und Hamlē (Juni und Juli), die von I. Guidi unter Mitwirkung von L. Desnoyers trefflich herausgegeben und übersetzt wurden,[6] zeigen deutlich den Unterschied der zwei Hauptrezensionen des Werkes, der älteren mit den koptisch-arabischen Texten übereinstimmenden und der erweiterten jüngeren mit den kurzen Schlußgedichten am Ende der einzelnen Abschnitte.

---

[1] *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige: Abhandll. d. Kgl. Bayer. Ak. d. Wiss.*, I. Kl., Bd. XXIII, Abt. I; München 1905. — Die Schrift von Mrs. J. van Vorst, *Magda, Queen of Sheba. From the ancient royal Abyssinian ms. "The glory of the kings" rendered into English*, London 1907, ist mir nicht zu Gesicht gekommen.

[2] In den *Göttingischen gelehrten Anzeigen* 1909, Nr. 11, S. 903 ff.

[3] ZDMG 60, 1906, S. 666 ff.

[4] *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* XIX, S. 397 ff.

[5] *Liter. Ztrlbl.* 1905, Sp. 1528 ff.

[6] In der *Patrologia Orientalis*, t. I, fasc. 5; Paris 1907 und t. VII, fasc. 3, Paris 1910.

Sehr stark ist in den Berichtjahren wieder die Literatur der äthiopischen Heiligenleben, sogenannten *Gadl*s vertreten, von denen mir von folgenden Märtyrern welche vorliegen: Vom heiligen Basilides (Fāsiladas), dessen Martyrium zur Zeit des Kaisers Theodosius (379—395) stattgefunden haben soll; der *Gadl* ist 1397 von einem ägyptischen Mönch angeblich aus dem Koptischen übersetzt, in Wirklichkeit aber wahrscheinlich aus dem Arabischen (als Mittelstufe), und ursprünglich wohl griechisch gewesen. — Vom heiligen Justus (Josṭos), seinem Sohne Aboli und seiner Gattin Theoklia (Taukeljā), angeblich von dem im 13. Jahrhundert lebenden Metropoliten Abbā Salāmā aus dem Arabischen übersetzt; letztere Angabe ist wohl richtig, der Urtext griechisch oder koptisch. — Vom heiligen Theodoros Anatolios, der unter Diokletian lebte; nicht aus dem griechischen Original, sondern einer arabischen Mittelstufe übersetzt. — Vom heiligen Abādir (Apater, *Ἀντιπάτηρ*) und seiner Schwester Irai (Irene); koptischer Text und arabische Mittlerin erhalten. — Vom heiligen Claudius (Galaudēwos); angeblich von Abbā Salāmā übersetzt; arabische Vorlage erhalten. — Endlich das — vom griechischen verschiedene — Martyrium des heiligen Victor (Fiqṭor), wozu der koptische Urtext teilweise erhalten ist, und der in Ägypten entstandene *Gadl* des heiligen Susenjos, zunächst ohne Urtext. Die Texte und Übersetzungen dieser aus der Fremde bezogenen Heiligenleben sind Fr. M. E. Pereira zu verdanken.[1] Zu ihnen gehört auch noch der *Gadl* des heiligen Severus (Sāwiros), Patriarchen von Antiochia, der von einem gewissen Athanasius (Atenātēwos), wahrscheinlich dem um ca. ein Jahrhundert nach Severus lebenden Bischof von Antiochia, aus einer arabischen, auf ein griechisches Original zurückgehenden Version übersetzt und von E. J. Goodspeed

[1] *Acta Martyrum: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* curantibus J.-B. Chabot, I. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux; *Scriptores Aethiopici*, series altera, tomus XXVIII; 2 Teile Romae 1907.

herausgegeben wurde,[1] zusammen mit sahidischen, auf der gleichen Quelle wie der äthiopische Text basierenden Fragmenten, die W. E. Crum der Edition beigegeben hat. Auch von dem Martyrium von Minas (um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert) sind außer den griechischen, lateinischen, koptischen und syrischen Texten im Synaxar und in den Märtyrerakten auch äthiopische Versionen erhalten, die von E. A. W. Budge veröffentlicht wurden;[2] ebenso von der im Orient weit verbreiteten Geschichte des heiligen Archelides, die A. J. Wensinck in verschiedenen Fassungen ediert hat.[3]

In Jemen, etwa um die Wende des 6. zum 7. Jahrhundert entstanden, ursprünglich wohl syrisch abgefaßt, dann ins Arabische und gegen das 14. Jahrhundert ins Äthiopische übersetzt ist das von C. Conti Rossini mit ausführlicher Einleitung herausgegebene[4] Leben von Azqir (der Name vielleicht aus Euphemion entstellt), der zur Zeit des himjarischen Königs Šarāḥbi'il Jakkuf (äth. Sarābehil Dānkef), d. h. in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts das Christentum in Jemen (Nāgrān) verbreitete.

Rossini hat auch die Martyrien mehrerer einheimischer Heiligen herausgegeben: Von Baṣalota Mikā'ēl, der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Kloster Dabra Gol in der Provinz Amhara lebte und in der Verbannung starb; der von einem Mönch verfaßte *Gadl* entstand um die Wende des 14. zum 15. Jahrhundert.[5] — Von dem am 27. September 1374 verstorbenen heiligen Anorēwos, einem Schüler des Takla Haimānot und Freund von dessen Nachfolger Philippos (Filpos)

[1] In der *Patrologia Orientalis*, t. IV, fasc. 6; Paris 1908.

[2] *Texts relating to Saint Mêna of Egypt* etc. (London 1909), p. 391f.

[3] *Legends of Eastern Saints chiefly from Syriac sources.* Vol. I. *The Story of Archelides.* Leyden 1911.

[4] In den *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Serie V, Vol. XIX, nos. 11—12, aprile 1911, p. 705 segg.

[5] *Corpus Script. Chr. Or., Script. Aeth.*, series altera, tomus XX, fasc. 1; 2 Teile; Romae 1905.

und von Baṣalota Mikā'ēl, der in Ṣegāgā, in seiner Heimat Warab, ein Kloster und mehrere Kirchen gründete; sein *Gadl* ist 1478 von einem Mönch in Ṣegāgā verfaßt.[1] — Von Abuna Abakerazun (ca. 1390—1471), einem Anhänger der Sekte der Stephaniten, die die Verehrung der Gottesmutter und des Kreuzes verwarfen; der *Gadl* wahrscheinlich von einem seiner Schüler geschrieben.[2] — Von Takla Ḥawārjāt, einem Mönch in Dabra Libānos in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Da die Handschrift ebenfalls noch aus diesem Jahrhundert zu stammen scheint, kann sie das Original des von einem Schüler des Heiligen verfaßten *Gadl* repräsentieren.[2] — Von dem Leben und den Wundern des heiligen Eustathius (Ēwosṭātēwos), der im 14. Jahrhundert eine ziemlich weit verbreitete Sekte gründete, edierte B. Turaev nach einer der drei erhaltenen Rezensionen Text[3] und Übersetzung[4] und veröffentlichte außerdem auch die Akten von Aaron thaumaturgos[5] (*mankerāwi*), einem Schüler des Baṣalota Mikā'ēl und Begründer des Klosters Dabra Dārēt; ebenso von dem oben genannten Philippos,[5] Archimandriten im Kloster Dabra Libānos, dessen *Gadl* in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts geschrieben zu sein scheint; von dem Warabenser Mönch Ferē Mikā'ēl[6] und von dem früheren Hauptmann (*re'es*) und späteren Mönch Zar'a Abrehām,[6] die beide im 15. Jahrhundert lebten. — Endlich teilte derselbe Gelehrte längere Auszüge aus dem jüngsten bisher bekannten hagiologischen Text, den Wunderberichten des im Jahre 1699 verstorbenen heiligen Zar'a Buruk mit,[7] und C. Jaeger fügte ähnlichen Auszügen noch eine Untersuchung über die religions-

[1] Vgl. S. 249, N. 5.

[2] Derselben Sammlung series altera, tomus XXIV; 2 Teile; Romae 1910.

[3] In *Monumenta Aethiopiae hagiologica,* fasc. III; Petropoli 1905.

[4] *Corpus Script. Chr. Or., Script. Aeth.,* series altera, tomus XXI, Romae 1906.

[5] Ibidem, series altera, tomus XX, fasc. 2; 2 Teile; Romae 1908.

[6] Ibidem, series altera, tomus XXIII; 2 Teile; Romae 1905.

[7] *Denkmäler der äthiopischen Literatur* (russisch), VIII, 1; St. Petersburg 1909.

geschichtliche Bedeutung der Schrift, ihre stoffliche Abhängigkeit und ihren kultischen Wert bei.[1]

In der Tat eröffnet die Herausgabe der äthiopischen *Gadl*-Literatur[2] eine reiche Fundgrube für den Religionshistoriker. Ihre durch ständige Wiederholungen ermüdende Eintönigkeit darf uns nicht abhalten, die Einzelheiten der ihnen zugrunde liegenden kultischen Feiern und liturgischen Formeln zu verfolgen, die von heidnischen Elementen offenbar reichlich durchsetzt sind. Dafür sprechen auch die Beschwörungen und Gebete auf den Zauberrollen, die der Legende vom Kampf des heiligen Susenjos gegen die Unholdin Werzeljā beigefügt sind, einer bei manchen anderen Völkern wiederkehrenden Spukgestalt.[3] Eine gründliche Untersuchung dieser Zaubergebete, von denen Verbindungsfäden in die byzantinische Zeit zurückführen, hat — von Littmann unterstützt — W. H. Worrell begonnen,[4] während von einem gleichfalls hierhergehörigen Buch, dem *Lefafa Sedeq* („Binde der Gerechtigkeit"), Gebete, die — wie das ägyptische Totenbuch — den Verstorbenen auf den Weg ins Jenseits mitgegeben wurden, zunächst nur eine Übersetzung von B. Turaev[5] vorliegt.

Auf kirchlich sanktioniertem Gebiet befinden sich die Hymnen, von deren höchstgeschätzten, den sogenannten *Qenē*, Guidi seiner früheren, 1900 mitgeteilten Auswahl eine weitere

---

[1] ZA XXV, S. 227ff.

[2] Von weiteren in der (mir jetzt nicht zugänglichen, vgl. unten S. 255, N. 5) *Revue de l'Orient Chrétien* erschienenen Heiligenleben führe ich nach Guidi, *Riv. degli St. Or.* I, 160 und N. 4 und III, 157 und N. 2 an: den *Gadl* des Bischofs Judas Cyriacus, ed. I. Guidi, und das Leben von Barsoma, ed. S. Grébaut. Auch E. A. W. Budges für die verstorbene Lady Meux besorgte Ausgabe des Lebens und der Wunder von Takla Haimänot ist mir leider nicht zu Gesicht gekommen.

[3] Vgl. *Archiv* VIII, S. 303; auch ZA XXIII, S. 183.

[4] *Studien zum abessinischen Zauberwesen*: ZA XXIII, S. 149ff. XXIV, S. 59ff.

[5] *Denkmäler der äthiopischen Literatur*, VII; St. Petersburg 1908.

folgen ließ,[1] die er aus einer auf den Rat von äthiopischen Priestern von D'Abbadie besorgten Sammlung schöpfte. Hierher zu rechnen sind auch die Lobpreisungen der Jungfrau Maria, die zur Zeit des Königs Nā'od (1494—1508) von einem Mönch im Kloster auf Ṣānā, einer der 37 Inseln des gleichnamigen Sees, den der Blaue Nil bildet, verfaßt wurden und wegen einiger eingewobener Lokallegenden, u. a. über den dortigen Aufenthalt der Heiligen Familie, von Interesse sind; ihre Kenntnis verdanken wir C. Conti Rossini.[2] Wahrscheinlich von einer anderen Insel desselben Sees, namens Dāgā, stammt die von S. Grébaut unter Beihilfe Guidis bearbeitete[3] äthiopische Version einer durch arabische Vermittlung auf ein griechisches Original zurückgehenden Apologie des Christentums in Form einer Disputation eines der auf Befehl des Kaisers Heraclius von seinem afrikanischen Statthalter Sargis von Aberga getauften Juden mit einigen seiner früheren Glaubensgenossen. Die äthiopische Übersetzung der fünften Homilie des Aphraates veröffentlichte Fr. M. E. Pereira,[4] dem wir auch für die äthiopische Version und lateinische Übersetzung einer solchen von Proclus, dem Bischof von Cyzikus († 24. Okt. 447) verpflichtet sind,[5] die E. A. W. Budge — offenbar ohne Kenntnis von Pereiras Edition — abermals bearbeitete.[6] Endlich

[1] In den *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, Serie V, Vol. XVI, nos. 9—12, aprile 1907, p. 529 segg. Vgl. auch seine Bemerkungen zu den *Qenē* in M. Chaines *Grammaire éthiopienne* in der *Riv. degli Studi Orientali* I, p. 217 segg.

[2] *Il convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine* in derselben Serie, Vol. XIX, nos. 7—10, dicembre 1910, p. 581 segg.

[3] In der *Patrologia Orientalis*, t. III, fasc. 4; Paris 1909. F. Nans Entdeckung des griechischen Originals entnehme ich den Bemerkungen Rossinis, *Riv. St. Or.* IV, 166 und N. 3.

[4] *Jacobi, episcopi Nisibeni, Homilia* in der Nöldeke-Festschrift (Gießen 1906), S. 877 ff.

[5] *Homilia de Proclo, Bispo de Cyzico acerca da incarnação de N. S. Jesus Christo* in den *Actes* des XIV. intern. Orient.-Kongr., II (Paris 1907), p. 199 suivv.

[6] In *Coptic Homilies* (London 1910), p. 387 ff.

gab Pereira eine Übersicht über die dem heiligen Johannes Chrysostomos zugeschriebenen Homilien in äthiopischer Fassung[1] und veröffentlichte drei solche Texte mit portugiesischer Übersetzung: die Homilie über die Hochzeit zu Cana[2] und die beiden Homilien über die Taufe Christi[3].

Von liturgischen Texten ist eine Ausgabe des Rituals bei der letzten Ölung (*maṣḥafa qandīl*) und des Trauergottesdienstes (*maṣḥafa genzat*)[4] mir leider ebenso unzugänglich geblieben wie Guidis Bemerkungen über die verschiedenartigen Rezensionen des letzteren.[5] Auch G. Horners Publikation des ersten Abschnitts des Sēnodos kenne ich nur aus einem Artikel von E. Frhr. v. d. Goltz[6] und Bemerkungen von Fr. Praetorius.[7] Die Henoch-Literatur wurde — trotz der trefflichen Textherstellung von Flemming — um eine Neuausgabe von R. H. Charles,[8] der als Grundsprache des Buches teils aramäische, teils hebräische Prosa und Poesie annimmt, und um eine Untersuchung von H. Appel[9] bereichert,

---

[1] *Homilias de S. João Chrysostomo na litteratura ethiopica* im *Boletim da Segunda Classe* der *Academia Real das Sciencias de Lisboa*, vol. III, no. 5, Junho de 1910.

[2] *Homilia sobre as vodas de Caná de Galileia attribuida a S. João Chrysostomo* im selben *Boletim*, vol. IV, 1911.

[3] *Homilias sobre o baptismo de N. S. Jesus Christo attribuida a S. João Chrysostomo. Homilia primeira*: Text im selben *Boletim*, vol. IV, 1911; Übersetzung ib. vol. III, no. 6, Agosto de 1910; *Homilia segunda*: Text und Übersetzung ib. vol. IV, 1911.

[4] Roma, bei De Luigi, 1908.

[5] In den *Miscellanea Ceriani* (Milano 1910), p. 635 segg. und im *Oriens Christianus*, N. S. I, Heft 1 (Leipzig 1911), S. 20ff.

[6] *Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen: Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Ak. d. Wiss. zu Berlin 1906*, philos.-hist. Kl., S. 141ff.

[7] In ZDMG 60, 1906, S. 262.

[8] In den *Anecdota Oxoniensa*, Semitic Series, Part XI; Oxford 1906.

[9] *Die Komposition des Äthiopischen Henochbuches: Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 10. Jahrg., Heft 3; Gütersloh 1906. — N. Schmidts einschlägiger Artikel im Harper Memorial ist mir unzugänglich.

der in Kap. 1—36 die ursprüngliche Gestalt des kurz nach dem Tode Herodes' des Großen entstandenen Werkes sieht, von dessen mehrfachen Nachahmungen drei zu einem „Methusalahbuche" vereinigt, mit der Grundschrift verbunden und von einem Schlußredaktor überarbeitet worden seien.

Auf dem Gebiete der Apokryphen-Literatur ist die Ausgabe dreier weitverbreiteter, auf den Marienkult bezüglicher Schriften (Geburt, Transitus und Apokalypse) durch M. Chaine[1] und ein neues Heft von R. Bassets Sammlung[2] zu begrüßen: die Übersetzung der *Fekkārē Ijasus* („Erklärung Jesu") betitelten Apokalypse, die, angeblich von Esra verfaßt, ein Friedensreich unter einem König Theodor vor der Ankunft falscher Messiasse und dem Weltuntergang prophezeiht. Von dem durch Perruchon näher bekannt gewordenen „Buch der Geheimnisse des Himmels und der Erde" (vgl. *Archiv* VIII, S. 298) sind die letzten drei Abschnitte: eine Auslegung der Johannesapokalypse, ein Traktat über das Geheimnis der Gottheit und symbolische Berechnungen über die 10 Wochen des Henochbuches, über die Beziehung der Patriarchen auf Christum usf. von S. Grébaut veröffentlicht worden,[3] und A. Baumstark vermochte nachzuweisen,[4] daß der erste Teil des Werkes eine mittelbare Benützung der Petrusapokalypse voraussetzt. Die Erzählung einer Frau namens Sabēlā, d. i. Sibylle, von einem Traum, in dem hundert weise Männer in der Stadt Rom zur selben Nachtstunde neun Sonnen, nämlich Zeitalter schauten,

[1] *Apocrypha de B. Maria Virgine: Corpus Script Christ. Or., Script. Aeth.*, series prima; tomus VII; 2 Teile; Romae 1909. Vgl. auch desselben Autors *Le cycle de la vierge dans les apocryphes éthiopiens* in den *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph* I (Beyrouth 1906), p. 189 suivv.

[2] *Les Apocryphes Ethiopiens traduits en français,* XI; Paris 1909. Wajnbergs Textausgabe (St. Petersburg 1906) ist mir nicht zugänglich.

[3] *Les trois derniers traités du livre des mystères du ciel et de la terre: Patrologia Orientalis,* t. VI, fasc. 3; Paris 1911.

[4] *Zitate und Spuren der Petrusapokalypse in einem äthiopischen Texte: Oriens Christianus* IV, 1904, S. 398 ff.

hat J. Schleifer in einer äthiopischen und mehreren arabischen Versionen herausgegeben[1] und zu Bassets, 1900 erschienener Übersetzung der äthiopischen Fassung einen kritischen Beitrag geliefert.[2] C. Bezold gab zwei arabische und eine äthiopische Version des in diesen Sprachen in den Übersetzungen der „Schatzhöhle", aber auch syrisch als Teil eines Pseudo-Clementinums erhaltenen „Testamentum Adami" heraus und suchte die darin befindliche, griechisch u. a. als Werk eines *'Απολλώνιος μαθηματικός* überlieferte Stundentafel mit der auf Teukros Rhetorios basierenden Dodekaoros und dem Ostasiatischen Tierzyklus in Verbindung zu bringen,[3] worauf Fr. Nau diese Schrift von den Talismanen des Apollonios von Tyana ableitete.[4] Andere pseudo-clementinische Texte („die Wiederkunft und Auferstehung der Toten" und „die Erzählung vom Mysterium des Gerichtes der Sünder") bearbeitete S. Grébaut.[5] Auf abessinischem Boden entstanden zu sein scheint das kurze Apokryphon von einem von Jesus beauftragten Hahn, der die Vorbereitungen zum Verrat von Judas Ischarioth am Herrn erlauschte und letzterem berichtete; dieses „Hahnenbuch" hat M Chaine herausgegeben und übersetzt.[6] Endlich ist hier noch einer Sage zu gedenken, die von den Falaschas in ihre Liturgie aufgenommen ist und noch heute bei Beerdigungen rezitiert wird, die sogenannte Assumptio Mosis, wonach Mose, dem Gott den Freitag als seinen Todestag kundgetan hatte, jeden Freitag Sterbekleider anlegte und noch kurz vor seinem Tod das Rote Meer und

[1] *Die Erzählung der Sibylle: Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. in Wien*, philos.-hist. Kl., Bd. LIII; Wien 1908.

[2] In der *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.* XXIV, S. 33 ff.

[3] In der Nöldeke-Festschrift S. 893 ff.

[4] In der *Revue de l'Institut Catholique de Paris* XII, 1907, p. 158 suivv.

[5] In der *Revue de l'Orient Chrétien* 1907, pp. 139 suivv., 285 suivv., 380 suivv. (Nach einem vom Verfasser geschenkten Separatabzug; die Fortsetzung ist mir nicht zugänglich.)

[6] In der *Revue sémitique* 1905, p. 276 suivv.

einen Felsen spaltete. Die äthiopische und Auszüge aus zwei arabischen Rezensionen dieser Schrift hat J. Faïtlovitch samt Übersetzung mitgeteilt,[1] und eine Untersuchung H. Malters[2] macht es sehr wahrscheinlich, daß die ursprünglich jüdische Sage durch ein arabisches, entsprechend muslimisch gefärbtes Medium nach Abessinien kam.

Die Geschichte von Kirchen und Klöstern wird durch verschiedene Texte aufgehellt. Zu den wichtigsten gehört der von C. Conti Rossini in Text und Übersetzung mitgeteilte[3] „Liber Axumae", dessen erste zwei Drittel von der Entstehung und dem Ausbau der Stadt Aksum, ihren Quellen, Obelisken und Kirchen, Heiligenthronen und -gräbern und von der Zions-Kathedrale und deren Kirchengütern und verschiedenartigen Dedikationen handeln. Den Bericht über den Bau der von der Königin Walatta Gijorgis, genannt Mentewwāb, und ihrem Sohn Ijāsu II. um die Mitte des 18. Jahrhunderts auf dem Inselchen Nārgā im Ṣānā-See errichteten Dreifaltigkeitskirche, ihre Güter, ihre Bibliothek und die Kirchengeräte und -gewänder veröffentlichte I. Guidi,[4] der auch Auszüge aus den abessinischen Archiven mitteilte,[5] die für die Kenntnis der Klöster und ihrer heiligen Geräte, der Mönche und deren Pflichten von Bedeutung sind. B. Turaev gab eine Inhaltsübersicht von einer in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts verfaßten Geschichte des alten Klosters Dabra Libānos (vgl. oben S. 242), seinen Mönchsregeln und Klosterlegenden.[6] End-

[1] *Mota Musē (la mort de Moïse).* Paris 1906.

[2] In der *Monatsschr. f. d. Geschichte u. Wissensch. d. Judentums* 1907, S. 707 ff.

[3] *Corpus Script. Christ. Orient., Script. Aeth.,* series altera, tomus VIII; 2 Teile; Parisiis 1909—10.

[4] In den *Rendiconti della R. Acad. dei Lincei,* Serie V, Vol. XIV, nos. 9—10, sett.-ott. 1905, p. 233 segg.

[5] In Vol. III, sez. II der *Atti del Congresso internazionale di scienze storiche* (Roma 1906), p. 651 segg.

[6] *Zēnā Dabra Libānos. Povéstvovanie o Dabra-Libanosskom monastyré: Zapiski* etc. XVII (St. Petersburg 1906), p. 345 ff.

lich gehört hierher auch M. Chaines Beschreibung der in der Nähe der Vatikanischen Gärten gelegenen Kirche San Stefano dei Mori, der Stätte eines Klosters, das im 15. und 16. Jahrhundert von äthiopischen Mönchen bezogen war und aus dem, dank der Munifizenz Papst Paulus' III., der berühmte, kostbare erste Druck des Neuen Testaments hervorging. Epitaphien der Mönche und die Klosterregeln nach zwei vatikanischen, aus San Stefano stammenden Mss. sind dieser lehrreichen Abhandlung[1] beigegeben.

Von modernen einheimischen abessinischen Druckschriften religiösen Inhalts ist mir nur die von F. Gallina zum Druck beförderte Sittenlehre in 9 kurzen Kapiteln von Nascheḥ (in Tigriña) bekannt geworden.[2] Dagegen ist an Textsammlungen auf mündlichem Wege Wertvolles gewonnen. In erster Linie sind hier die umfangreichen Stücke im Mänsaʿ, dem bestbekannten Tigrēdialekt zu nennen, die Littmann auf seiner Expedition und später noch in Europa (im nahen Verkehr mit einem dorthin gezogenen intelligenten Eingeborenen) sammelte. Davon sind zunächst die Prosatexte und einige Klagelieder mit Übersetzung erschienen.[3] Sie führen, wie Th. Nöldeke in einem Überblick über das Werk[4] hervorhebt, zum Teil in ganz einheimische Anschauungen des abessinischen Barbarenvölkchens, lehren Sitten und Gebräuche der Mänsaʿ bei Geburt und Tod, Verlobung und Hochzeit und ihre oft wochenlangen Feste kennen und weisen dabei auf die Spuren des altheimischen Heidentums, das unter dem leichten Firniß, sei es der christlichen, sei es der muslimischen Religion lagert: die Be-

[1] In den *Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université Saint-Joseph* V (Beyrouth 1910), p. 1 suivv.

[2] *Sena Serāt.* Roma 1910.

[3] *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia. Tales, customs, names and dirges of the Tigrē tribes.* Vol. I. Tigrē text. Vol. II. English translation. Leyden 1910.

[4] In ZA XXIV, S. 286ff.

sänftigung der Toten durch Opfer, die Furcht vor Berg-, Quell- und Baumgeistern, gewisse Speiseverbote, Omina, „Benennungen nach häßlichen oder verachteten Tieren als Versuche, die schadenfrohen Dämonen darüber zu täuschen, daß es sich dabei um Menschen handle“ u. a. m. Von einem andern Teil seiner Sammlungen, der die Sternbilder und ihre Legenden und sonstige astrologische Gebräuche und Berechnungen betrifft, gab Littmann zunächst eine allgemeine Übersicht und eine wörtliche Übersetzung,[1] woraus u. a. deutlich hervorgeht, daß die Sage vom Großen Bären und dem Polarstern, wodurch die arabische Benennung des ersteren als „Leute der Bahre“ aufgeklärt wird, und ebenso die Sage von Kēmā (Plejaden) und ihrem Sohn (Aldebaran), die durchaus das Leben der nordabessinischen Nomaden widerspiegeln, „von der Erde auf den Himmel übertragen worden sind, nicht umgekehrt.“ Daß sich außer der vorerwähnten Bezeichnung von ursa major auch sonst gelegentlich abessinische Parallelen zu altarabischen Gebräuchen und Vorstellungen finden, zeigt Littmann[2] an den Beispielen des Würfelspiels, des Ohrenschlitzens der Tiere (zur Bezeichnung ihres Schlags) und einer Eulenart (*gān*) als Wohnort der Seele eines Verstorbenen, der bei Lebzeiten gehegte Wünsche oder Absichten nicht erreichte, also als Seelenvogel.

C. Conti Rossini ließ zwei Fortsetzungen der von ihm gesammelten Tigriña-Lieder erscheinen.[3] Außer I. Guidi, der eine Reihe amharischer Strophen und kurzer Texte mitteilte,[4] gab auch E. Mittwoch reichliche „Proben aus amharischem Volksmunde“[5]: eine Anzahl von Sprichwörtern, von denen

[1] In diesem Archiv XI, S. 298ff.

[2] In H. Grothes *Beiträge zur Kenntnis des Orients* VI (1908), S. 52ff.

[3] *Canti popolari tigrai*: ZA XVIII, S. 320ff.; XIX, S. 288ff.; vgl. *Archiv* VIII, S. 304.

[4] In den *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin*, Jahrg. X, Abt. II, Berlin 1907, S. 167ff.

[5] Ebenda S. 185ff.

auch J. Faïtlovitch eine Sammlung veröffentlichte,[1] von Scherzen, Rätseln, Wortspielen, Liedern und Anekdoten; eine Beschreibung verschiedener Kinderunterhaltungen, wie von Tanz-, Ball- und Wurfspielen usw.[2] und eine Zusammenstellung von Erzählungen und Fabeln, die zum Teil aus der volkstümlichen Weltliteratur bekannt, zum Teil aber abessinisches Sondergut sind.[3] Mittwoch ist auch die Ausgabe und Erklärung eines „Auszugs aus dem Qoran" — im ganzen 83 Verse aus 16 Suren — zu verdanken,[4] den zwei Muhammedaner in Jifāg (östlich vom Sānā-See) anfertigten und Mittwochs Lehrer, Aleka Taje, arabisch und amharisch in die Feder diktierten; dadurch wird ersichtlich, wie weit es den seit Jahrhunderten in der Diaspora lebenden Muslimen Abessiniens gelingt, in das Verständnis der Worte Muhammeds einzudringen.

Neue Gebete der Falaschas hat nach einer von Faïtlovitch vor kurzem auf einer abessinischen Reise erworbenen Sammlung J. Halévy herausgegeben und übersetzt.[5]

[1] *Jaḥabašā tarat. Proverbes abyssins*; Paris 1907. Dazu eine Fortsetzung *Nouveaux proverbes abyssins* in der *Rivista degli Studi Orientali* II, p. 757 segg.

[2] In den *Mitteilungen des Seminars f. Oriental. Sprachen zu Berlin*, Jahrg. XIII, Abt. II, Berlin 1910, S. 107 ff.

[3] In denselben *Mitteilungen*, Jahrg. XIV, Abt. II, Berlin 1911, S. 101 ff.

[4] In denselben *Mitteilungen*, Jahrg. IX, Abt. II, Berlin 1906, S. 111 ff.

[5] *Nouvelles prières des Falachas: Rev. sémit.* 1911, pp. 96 suivv., 215 suivv., 344 suivv.

4 Geschichte der christlichen Kirche

von **Hans Lietzmann** in Jena

Die bedeutendste Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte, die uns die letzten Jahre beschert haben, liegt in dem ersten Bande der vierten Abteilung der von P. Hinneberg herausgegebenen „Kultur der Gegenwart“ (Teil I)[1] vor. Wellhausen hat als Einleitung die israelitisch-jüdische Religion — wesentlich im Anschluß an seine bekannten älteren Werke — geschildert. Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicaenum zeichnet Jülicher mit erfrischendem Zutrauen zu der Güte unserer Überlieferung auch in den Anfängen, während Harnack das Verhältnis von 'Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche', d. h. bis auf Theodosius I. darstellt. Hier findet auch die Frage nach dem Verhältnis der synkretistischen Religiosität des ausgehenden Altertums zu der christlichen Religion eine knappe Antwort, während wir bei Jülichers glänzend gezeichnetem Paulusbild die Behandlung des analogen Problems ungern vermissen. Bonwetsch gibt aus der Fülle seiner Kenntnis heraus einen kurzen Überblick über griechisch-orthodoxes Christentum und Kirche vom vierten Jahrhundert bis zur Gegenwart: aber er muß sich auf 20 Seiten beschränken! Das ist eine unbillige Raumabteilung seitens der Redaktion, die dem abendländischen Katholizismus 230 Seiten zugesteht. Hoffentlich erhält Bonwetsch bei einer Neuauflage Gelegenheit, die gerade religionsgeschichtlich so bedeutsame Frömmigkeit der morgenländischen Kirchen ausführlicher zu schildern. K. Müller, dem in der 1. Auflage auch nur zwei Bogen zugewiesen waren, zeichnet jetzt auf

[1] *Geschichte d. christl. Religion* 2. Aufl. 1909. 18.— M. geb. 20.— M.

breiterem Raum (110 Seiten) „Christentum und Kirche Westeuropas im Mittelalter“ wesentlich nach seinem „Grundriß der Kirchengeschichte“, doch leise hie und da korrigierend und in großen Längsschnitten. Die Kirchengeschichte der Neueren Zeit behandeln A. Ehrhard „Katholisches Christentum und Kirche Westeuropas in der Neuzeit“ und, mit der Reformation beginnend, E. Troeltsch „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“: dieser letzte Teil ist der ausführlichste (300 Seiten), originellste und temperamentvollste: er hat deshalb in der wissenschaftlichen Literatur am stärksten Beifall und fast noch mehr Widerspruch herausgefordert. Der Band ist eine stolze Leistung, die von dem Geschick und dem Glück des Herausgebers in der Wahl der Bearbeiter ein schönes Zeugnis ablegt: er steht würdig neben den der Altertumswissenschaft gewidmeten Teilen des Gesamtwerkes. Der zweite Band, die „Systematische christliche Religion“[1], zerfällt in eine katholische, von Pohle, Mausbach und Krieg und eine protestantische von W. Herrmann, R. Seeberg und W. Faber bearbeitete Abteilung. Vorausgeschickt ist eine Einleitung „Wesen der Religion und der Religionswissenschaft“ von Troeltsch und ein Nachwort über „die Zukunftsaufgaben der Religion und der Religionswissenschaft“ von H. J. Holtzmann, beides für die Leser dieser Zeitschrift besonders beachtenswert. In ganz großen Zügen zeichnet K. Sell „Christentum und Weltgeschichte“[2]: die kirchliche Geschichte tritt dabei zurück, es kommt Sell vornehmlich auf die Entwicklung der Religion an, deren Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturentwicklung besonders aufmerksam verfolgt und fein gezeichnet wird. An Quellenwerken für die Geschichte des älteren Christentums ist in erster Linie das Wiener Kirchenvätercorpus zu nennen. Von der Ausgabe der Werke Augustins sind in drei Bänden die Schriften gegen

[1] 2. Aufl. 09. 6.60 M., geb. 8.— M.

[2] I. bis zur Reformation, II. seit der Reformation. (= *Aus Natur und Geisteswelt* Nr. 297. 298) 1910. 2.— M.

die Donatisten erschienen, bearbeitet von dem verdienten Herausgeber des Cassian und Victor Vitensis, Petschenig.[1] Inhaltlich spiegeln diese Schriften den Kampf Augustins gegen die schon seit einem Jahrhundert Afrika spaltende Partei der Bauern, Schwärmer und Rigoristen wieder, die im Gegensatz zur entwickelten Kirche altertümliche Anschauungen, Sitten und Unsitten zähe festhielten: für Augustins Entwicklung zum Vorkämpfer des katholischen Kirchentums sind sie hochbedeutend. Die ersten beiden Bände vereinigen die meist umfangreichen Schriften, die in der Zeit von 393 bis etwa 406 entstanden sind; darunter steht an erster Stelle der akrostichische, silbenzählende Psalmus contra Donatistas, das einzige Denkmal Augustinischer Dichtkunst. Der dritte Band bringt die vor und nach der entscheidenden Collatio cum Donatistis von 411 entstandenen Schriften und die reichhaltigen Indices zu den drei Bänden. Vergleicht man den Index nominum et rerum mit dem der Maurinerausgabe, so sieht man deutlich den Fortschritt, und auch das wird zu billigen sein, daß z. B. s. v. 'baptismus' nur eine Reihe der wichtigsten Stellen notiert ist, während die Mauriner auf 6 Foliospalten engsten Druckes wohl so ziemlich alle Stellen angeben, an denen überhaupt von der Taufe geredet wird. Ebenso macht der Index verborum einen vortrefflichen Eindruck. Die Überlieferung der Texte ist bei der Mehrzahl der Schriften nicht besonders gut und ruht auf relativ jungen Handschriften: nur die sieben Bücher de baptismo und die Schrift contra partem Donati post gesta basieren auf Handschriften des VI. Jahrhunderts. Dafür ist der als kirchengeschichtliches Aktenstück höchst wichtige Breviculus collationis, ein vollständiger Auszug aus dem sonst nur zum ersten Drittel erhaltenen Protokoll der entscheidenden Disputation von 411, nur noch durch die Amerbachsche Ausgabe überliefert: leider hat bei dieser Schrift Petschenig seine gewohnte und sonst

[1] Bd. 51 (13 M.). Bd. 52 (20 M.). Bd. 53 (15 M.). Leipzig, Freytag. 1908—10.

in diesen Bänden reichlich bewiesene Sorgfalt verlassen.[1] A. Goldbachers schöne Ausgabe der Briefe Augustins ist mit dem eben erschienenen Bande[2], der epist. 185—270 enthält, zu Ende gebracht: nur die Praefatio, welche über die Überlieferung orientieren wird und die höchst interessant zu werden scheint, steht noch aus. Damit ist eine der wichtigsten und lebensvollsten Quellen zur Geschichte des abendländischen Christentums in neuer Bearbeitung vorgelegt, und es ist ein glückliches Geschick, daß gleichzeitig der erste Band (epist. 1—70) der Hieronymusbriefe[3], von I. Hilberg besorgt, ans Licht getreten ist. Ganz intime Briefe sind freilich bei Hieronymus kaum und auch bei Augustin nur selten zu finden, und die Empfindung, daß nicht nur für den Adressaten geschrieben wird, ist bei der weitaus größten Zahl vorherrschend. Sind ja doch nicht wenige dieser Schreiben umfangreiche Abhandlungen exegetischen, dogmatischen, kirchenrechtlichen Inhalts und von vornherein zur Veröffentlichung bestimmt gewesen; aber auch in den mehr briefmäßigen Stücken vermag keiner der beiden Kirchenväter sich so ganz menschlich zu geben, wie es Paulus fast in jedem Gemeindebriefe tut. Trotzdem treten die Persönlichkeiten wundervoll plastisch heraus: der mächtige Prediger und Seelsorger Augustin, dem die Religion sein Lebenselement geworden ist und dem alles andere nur Mittel zum Zweck ist: und auf der anderen Seite der kluge Beichtvater und gelehrte Professor von Bethlehem mit seinem Kultus der Virginität und seinem soliden Wissen, durch das er seine Briefe der philologia sacra wie profana gleich wertvoll gemacht hat, und das ihm zuweilen das Bewußtsein der Überlegenheit über Augustin verleiht. Die Werke seines früheren Freundes und nachmals so bitter gehaßten Gegners Rufinus beginnen nun auch in der Wiener Sammlung

[1] S. Gerhard Loeschcke in der *Deutschen Lit. Ztg.* 1910. Nr. 41. S. 2576.

[2] Bd. 57 des *Wiener Corpus*: 1911. 21.— M.

[3] Bd. 54. 1910. 22.50 M.

zu erscheinen: unter Benutzung der Vorarbeiten von Wrobel hat Engelbrecht zunächst die Übersetzung von neun Predigten des Gregor von Nazianz herausgegeben, welche Rufin etwa 400 in Aquileja angefertigt hat, und die sehr schnell im Abendlande Verbreitung fand. Zahlreiche Handschriften geben von der auch im Mittelalter fortdauernden Beliebtheit dieser Arbeit Kunde, aber gedruckt ist sie nach 1522 nicht wieder. Der ursprünglich von der Wiener Akademie in Aussicht genommene Bearbeiter Wrobel hat unsägliche Mühe auf das Sammeln der Collationen verwendet, Engelbrecht hat ihm mit Recht die Beschränkung auf fünf typische Codices des IX.—XII. Jahrhunderts empfohlen und dann, als bald nach Beginn des Druckes der Tod den greisen Editor abrief, selbst die Herausgabe übernommen und ausführliche Prolegomena und Register beigesteuert. Die Feststellung des Textes muß durch eklektisches Verfahren bewirkt werden, wobei natürlich das griechische Original vielfach die Entscheidung gibt: der Gewinn für den Gregortext ist nach E.s Urteil ganz minimal. Vielleicht wird er etwas größer, wenn wir erst die Varianten der Gregorüberlieferung kennen werden. Nach diesem großen, rein der Wissenschaft dienenden Unternehmen ist rühmend eine Quellensammlung für Studenten zu nennen, die unter der Leitung von Hemmer und Lejay bei Picard in Paris seit 1907 erscheint.[1] Die einzelnen Bändchen

[1] *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme publiés sous la direction de* H. Hemmer et P. Lejay. Paris, Picard. Preis des Bändchens 3—4 frs. Mir liegen vor: Außer den unvermeidlichen Pères apostoliques in drei Bändchen (I. Didache Barnabasbrief von Hemmer u. a., II. Clemens Romanus von Hemmer, III. Ignatius, Polycarp von A. Lelong): Grégoire de Nysse discours catéchétique von L. Meridier. Philon comm. allégorique des saints lois von E. Bréhier, besonders dankenswert Justin dialogue avec Tryphon (2 Bde.) von G. Archambault. Aber direkte Konkurrenz zu der Krügerschen Sammlung wie Labriolles. Tertullien de paenitentia, de pudicitia und de praescriptione haereticorum ist so wenig schön wie Grapins' Nachdruck der Schwartzschen Ausgabe der Eusebianischen Kirchengeschichte, da doch von dieser eine billige Editio minor vorliegt.

geben eine zuweilen sehr ausführliche Einleitung, sodann den Text mit französischer Übersetzung daneben, kurze Anmerkungen meist sachlicher, gelegentlich auch textkritischer Art, schließlich Register. Aus der Krügerschen Sammlung sind Preuschens Tertullianschriften (I 2 de poenitentia, de pudicitia; I 3 de praescriptione haereticorum) in neuer Auflage erschienen. Ein Sammelwerk ist auch die Anthologie lateinischer geistlicher Dichtung, die der unermüdliche Guido Maria Dreves unter dem Titel „Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung“[1] zusammengestellt, und deren Herausgabe sein Mitarbeiter Cl. Blume nach Dreves' Tode übernommen hat. Aus der erdrückenden Fülle des Materials, das in den mehr als 50 Bänden der „Analecta hymnica medii aevi“ aufgespeichert ist, bringt dies Werk eine sehr reichhaltige Auswahl. Band I gibt die Hymnen von 109 bekannten Verfassern, von Hilarius († 366) bis zu Johannes Mauburnus († 1503) in chronologischer Ordnung, der zweite Band legt anonyme Hymnen nach den Zeiten des Kirchenjahres geordnet vor: die ganze Sammlung enthält fast tausend einzelne Lieder, jedes mit kurzer Notiz über die Quelle, eventuell Literaturverweisen und biographischer Einleitung. Proben frühbyzantinischer Kirchenpoesie bietet die 15 Hymnen, liturgische Stücke und Kontakien enthaltende Auswahl von P. Maas.[2]

An neuen Funden auf dem Gebiete der alten Kirche muß in erster Linie das Buch der Oden Salomos[3] genannt werden, das sofort eine fast unübersehbare Literatur hervorgerufen hat: eine nähere Würdigung gehört in den Rahmen des neutestament-

[1] 2 Bde. Leipzig: Reisland 1909. 18. – M.

[2] P. Maas *Frühbyzantinische Kirchenpoesie* I, anonyme Hymnen des V.—VI. Jahrhunderts. 0.80 M. (Lietzmanns Kleine Texte Nr. 52/53).

[3] Ein jüdisch-christl. Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert. Aus dem Syrischen übers. von Joh. Flemming. Bearbeitet u. herausg. v. A. Harnack 1910 (in Texte und Unters. hrsg. v. Harnack u. Schmidt. III. Reihe V 4). 4.50 M. Handausgabe von Ungnad u. Staerck (Kleine Texte Nr. 64) Bonn 1910. 0.80 M.

lichen Berichtes. Hier mag der Aufsatz Gressmanns[1] genannt werden, der die fraglichen Poesien richtig als Produkte einer stark christianisierenden Gnosis faßt; er trifft darin mit Wendland zusammen, der in der 2. Aufl. seiner hellenistisch-römischen Kultur[2] das neue Odenbuch ähnlich wertet. Aus den Papyri des Berliner Museums haben C. Schmidt und W. Schubart einen Band altchristlicher Texte[3] herausgegeben. Der Inhalt ist ziemlich bunt: Zwei Anthologien, aus den Basiliusbriefen die eine, aus Gregors v. Nyssa vita Mosis die andere, beide schon früher von Landwehr ediert. Ein wundervoll geschriebener Osterfestbrief des alexandrinischen Patriarchen Alexander aus der Zeit um 720 mit monophysitischer Polemik. Sodann einige Hermasfragmente und — bisher ein Unicum — ein Stück Ignatius. Schließlich Reste aus einem altchristlichen Gebetbuch und eine Reihe z. T. ganz interessanter Kleinigkeiten. R. Reitzenstein[4] hat gleich nach Erscheinen dieser Ausgabe einen wesentlichen Punkt berichtigt und später in einer sehr ausführlichen Rezension[5] zu einer Reihe von Problemen, die der neue Fund aufwirft, Stellung genommen. Zunächst behandelt er in sorgfältiger Interpretation die Lesarten des Ignatiuspapyrus, den er im Gegensatz zu den Herausgebern mehr negativ wertet: dabei werden mancherlei Fragen der altchristlichen Theologie berührt, nebenbei auch zu Harnacks Absage an die moderne religionsgeschichtliche Forschung[6] Stellung genommen. Sodann wird das Gebetbuch behandelt. Reitzenstein hatte die von den Herausgebern nicht bemerkte Tatsache festgestellt, daß mitten unter den christlichen Gebeten sich das Schlußgebet aus dem hermetischen Poimandres befindet:

[1] *Internat. Wochenschrift* v. 22. Juli 1911.

[2] *Handbuch z. Neuen Test.* I 2[2] S. 185. Tübingen, Mohr 1912.

[3] *Berliner Klassikertexte* Heft VI: Altchristliche Texte bearb. v. C. Schmidt u. W. Schubart. Berlin, Weidmann 1910. 10.— M.

[4] *Nachrichten d. Göttinger Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl.* 1910. S. 324 ff.

[5] *Göttingische Gel. Anz.* 1911. S. 537—568.

[6] Siehe unten S. 277.

die Frage, wie denn das überhaupt möglich sei, beantwortet er in der Rezension ausführlich. Zunächst stellt er noch einmal die Gründe zusammen, welche gegen eine Beeinflussung der hermetischen Literatur durch das Christentum sprechen. Sodann erörtert er kurz den Einfluß der griechischen Philosophie, unter Vorlegung eines hübschen Beispiels. Schließlich wird das Eindringen des hermetischen Gebetes in eine christliche Sammlung durch den Hinweis darauf begreiflich gemacht, daß es sich nicht um ein liturgisches Gemeindebuch handelt. Vielmehr hat ein Christ sich zum Privatgebrauch Gebete zusammengestellt, und dabei auch dieses ihm nicht etwa durch das Corpus Hermeticum, sondern als Einzelgebet bekannt gewordene Stück arglos eingegliedert. „An dem Gebet an sich, dessen Kraft und Schönheit noch wir empfinden, mochte dann der christliche Redaktor so wenig Anstoß nehmen, wie es jetzt hervorragende Theologen getan haben." Unter den von J. Bick[1] behandelten Palimpsesten der Wiener Hofbibliothek nehmen das Interesse des Kirchenhistorikers in Anspruch zunächst altlateinische Bruchstücke der Apostelgeschichte sowie der Briefe des Jacobus und Petrus (Codex 5), die nach Tischendorf und White nochmals neu verglichen und sauber abgedruckt sind. Bedeutsamer ist ein Text, den Bick als „ein apokryphes Sendschreiben der Apostel" bezeichnet: C. Schmidt[2] hat erkannt, daß die zweite Hälfte dieses Stückes wirklich ein Apostelbrief ist, zu dem es eine koptische Parallele gibt, E. v. Dobschütz[3] sah, daß die erste Hälfte des Textes ein Bruchstück der bisher nur höchst unvollkommen edierten Thomasapokalypse war, und E. Hauler[4] hat darauf die beiden Partien einer erneuten Unter-

[1] *Wiener Palimpseste* herausg. v. Joseph Bick. Wiener Sitzungsber. phil.-hist. Kl. Bd. 159. Abh. 7.

[2] *Berl. Sitzungsber.* 1908. S. 1047—56.

[3] Seine Mitteilungen bei Hauler s. Anm. 6, vgl. auch *Theol. Lit.-Ztg.* 1908. 437 ff.

[4] „Zu den Bruchstücken der Thomasapokalypse" in *Wiener Studien* 1908. Bd. XXX 2 S. 308—339.

suchung unterzogen, die Lesungen sichergestellt, Lücken ergänzt und gezeigt, daß wir in dem Palimpsest eine den sonst bekannten Handschriften gegenüber originalere Fassung vor uns haben. Vom I. Clemensbrief besaßen wir eine Übersetzung in achmimischer Mundart in einem Berliner, von C. Schmidt herausgegebenen Papyrus. F. Roesch[1] bringt nun aus einem Straßburger Papyrus eine zweite achmimische Übersetzung. Beiden Zeugen liegt dieselbe griechische Textform zugrunde, die sich durch das Ausscheiden der beiderseitigen Sonderfehler jetzt herstellen läßt. Dies zu tun und den Wert dieses neuen Zeugen richtig einzuschätzen, bleibt auch nach Roeschs Edition eine ungelöste Aufgabe. Dokumente der Gnosis bringt Wolfgang Schulz[2] dem modernen Publikum in deutscher nicht immer einwandfreier[3] Übersetzung. Die Referate vor allem des Hippolyt, dann des Irenaeus, Texte aus apokryphen Apostelakten, Poimandres, „Mithrasliturgie“ u. a. werden in recht geschickter Bearbeitung und Stilisierung vorgelegt. Eine Anleitung zum Verständnis folgt jedem Text, dem Ganzen ist eine ausführliche Einleitung vorangeschickt, welche aber die breite synkretistische Basis der Gnosis nicht genügend zur Geltung bringt und deshalb kein richtiges historisches Verständnis der Gesamterscheinung vermittelt. Wer einen guten Überblick über die gnostischen Probleme wünscht, der lese Bousset Artikel „Gnosis und Gnostiker“ im nächst bevorstehenden Bande der Paulyschen Enzyklopädie[4]. Pfade, die vom Wege des Durchschnittstheologen weit abführen, bahnt G. Heinrici in zwei Abhandlungen der

[1] Bruchstücke des ersten Clemensbriefes nach dem achmimischen Papyrus der Straßburger Univ.-Bibl. herausgegeben von F. Roesch. Straßburg. 1910. 20.— M.

[2] W. Schulz *Dokumente der Gnosis.* Jena, Diederichs 1911. 8.— M.

[3] Vgl. Stählin in d. *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1910. S. 1202 ff. Koetschau in *Theol. Lit.-Ztg.* 1911. S. 649 ff.

[4] Paulys *Real-Enzyklopädie.* Neue Bearbeitung VII 2 S. 1502 bis 1547.

Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften[1]. An Homer zuerst hat sich die gelehrte Exegese der Griechen gebildet, ist zur Wissenschaft erwachsen, dann Schulweisheit geworden und hat schließlich auch mit ernstem und scherzhaftem Frage- und Antwortspiel den Scharfsinn der Leser auf die Probe gestellt. Die griechische Bibel hat dies als Erbe übernommen, und auch an ihr hat sich gläubige Gelehrsamkeit und fürwitziges Alleswissenwollen in den gleichen Formen geübt. Das schwere Rüstzeug gelehrter Kommentare wurde in Stücke zerschlagen oder exzerpiert und mit verwandtem Material zu den exegetischen Sammelwerken verarbeitet, die wir Catenen nennen. Aber wem diese dicken Wälzer noch zu gelehrt und zur Benutzung zu umständlich waren, der griff zu den in Frage und Antwort abgefaßten Aporienbüchern: hier braucht man nicht lange zu suchen; sie enthielten nur was interessant war. Knapp und klar folgt Frage auf Frage, pünktlich erhält jede Frage ihre Antwort. Dieser bisher völlig vernachlässigten Literatur, die für die Kenntnis der Durchschnittsbildung und die geistigen wie theologischen Interessen der griechischen Kirche von bedeutendem Wert ist und auch inhaltlich viel Nützliches für den Religionsforscher gibt, widmet Heinrici seine Untersuchung und ediert eine Reihe der wichtigsten Texte.

Eine das gesamte Material umfassende „Geschichte der altchristlichen Literatur“ von den Anfängen bis ins VI. Jahrhundert hat H. Jordan[2] soeben vollendet. Er betont nachdrücklich, daß nicht die Inhalte und nicht die Verfasser der Literaturwerke Gegenstand der Literaturgeschichte sei, daß dieselbe vielmehr eine Geschichte der Formen sein müsse. So ist

[1] *Phil. hist. Kl.* Bd. XXVII Nr. 24. Zur patristischen Aporienliteratur. 1909 1.— M. und Bd. XXVIII Nr. 8 Griech.-Byzant Gesprächsbücher u. Verwandtes. 1911. 3.60 M.

[2] H. Jordan *Geschichte d. altchristlichen Literatur* Lpz. Quelle & Meyer. 1911. 16.— M. geb. 17 — M. Der Preis ist unangemessen hoch (fast 50 Pf. für den Bogen) und wird das Buch vor allem den Studenten fernhalten.

denn sein Werk unter diesem Gesichtspunkt disponiert: Prosa: 1. Erzählungen und Geschichtsbücher, 2. Briefe, 3. Apokalypsen, 4. Reden und Predigten, 5. die Apologie, 6. der Dialog, 7. die Streitschrift, 8. Abhandlungen, 9. die Formen der Literatur der kirchlichen Ordnungen, 10. Symbole und Glaubensregeln, 11. die Formen hermeneutischer und kritischer Literatur, 12. die Übersetzungs- und Überlieferungsliteratur nebst zwei Anhangskapiteln: 13. die Sentenz, 14. Inschriften. Poesie: 1. das religiöse und kirchliche Lied, 2. die anderen Dichtungsformen. Über die Berechtigung einer derartigen Einteilung entscheidet nicht die theoretische Erörterung, sondern nur die Ausführung. Und da zeigt sich klar und deutlich der Vorzug, daß die Entwicklung der einzelnen Literaturgattung wirklich im Zusammenhang dargestellt werden kann und nicht, wie bei der Disposition nach den Verfassern, ganz heterogene Dinge zusammen behandelt werden müssen. Aber die Sache hat ihre sehr unerfreuliche Kehrseite: zunächst verschwinden die großen Persönlichkeiten der Autoren vollkommen, nur die kleinen Spezialisten kommen zu ihrem relativ kümmerlichen Recht. Jordan hat durch einen Paragraphen über die „literarischen Persönlichkeiten", den er vorausschickt, dem Übelstand abzuhelfen gesucht, was natürlich so nicht möglich ist. Zweitens treten die großen Perioden mit ihren gemeinsamen Eigentümlichkeiten nicht scharf heraus. Ein plastisches Bild der treibenden literarischen Kräfte des zweiten etwa im Gegensatz zum vierten Jahrhundert kann niemand aus einer solchen glatt durchgehenden Darstellung gewinnen, das kann auch durch einen Paragraphen über „die kulturellen und literarischen Schichten" nicht ersetzt werden. Jordan bemüht sich ehrlich und von durchaus richtigen Gesichtspunkten aus, den Leser zu belehren und ihn zum Verständnis der Probleme anzuleiten: aber der architektonische Aufbau des Ganzen erzielt nicht die notwendige Wirkung. Souveräne Inkonsequenz ist bei all solchen Dingen das einzig mögliche: nur sie kann das Problem einer wirkungsvollen, sachgemäßen Einteilung der

altchristlichen Literaturgeschichte lösen. Im übrigen zeugt das Buch von großem Fleiße und dem eifrigen Bemühen, die reiche moderne Literatur bis zum jüngst erschienenen Werk heranzuziehen und durch geschickte Auswahl und bequeme Anordnung dem Leser die eigene Arbeit zu erleichtern. Auch die Art, die Probleme anzufassen und das Werden und Wachsen der christlichen Literatur zu begreifen, trifft das Richtige und sticht wohltuend von der gerade auf diesem Gebiet noch vielfach üblichen Beschränktheit ab. Wenn mich das Buch als Ganzes doch nicht befriedigt, so liegt der Grund dafür darin, daß es nicht genügend in die Tiefe geht, nicht genug substantielle Nahrung bringt. Über die Rhetorik des Gregor v. Nazianz — (um ein Beispiel für viele zu nennen) lesen wir nur (S. 202): „Hier waren höchste Künstelei und das, was wir 'Schwulst' nennen würden, mit allen sanften und gewaltigen Tönen echter Beredsamkeit verbunden." Wir wünschen aber in einer Literaturgeschichte, die so energisch Nachdruck auf die Behandlung der Form legt, die Kunstmittel dieses Mannes im einzelnen genannt und gewürdigt zu bekommen: und das geschieht nirgendwo in ausreichender Weise. Eine Erörterung über Reim und Prosa, Rhythmus, Meyersches Klauselgesetz, Periodenbau u. dgl. sucht man vergebens, von Topik, Inhaltsschemata usw. ganz zu schweigen. Wie man altchristliche Literaturgeschichte behandeln muß, hat P. Wendland in dem Kapitel über „Christliche Apologetik"[1] gezeigt: hält man die entsprechende Partie Jordans (S. 211—242) daneben, so wird man begreifen, was ich bei ihm vermisse. Eine neue Zeitschrift, das Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes[2], redigiert von P. Labriolle, erscheint seit dem 1. Januar 1911: die vorliegende Probenummer bringt Aufsätze von Labriolle „Mulieres in ecclesia taceant", Batiffol über die Grabschrift des Bischofs Eugenios v. Laodicea und Wilmart, der einen altertümlichen

[1] Wendland, *Hellenistisch-römische Kultur* S. 150—160.

[2] Paris, Lecoffre; Abonn. für Ausland 7 Fr.

exegetischen Tractat über das Gleichnis von den 10 Jungfrauen ediert. Es folgen Miszellen, Rezensionen und kleine bibliographische Notizen. An literaturgeschichtlichen Monographien ist zu nennen das Programm von K. Jagelitz[1], der für Lactanz als Verfasser der Schrift de mortibus persecutorum eintritt. A. Elter[2] versucht den Dialog des Minucius Felix literarisch begreiflich zu machen als eine Art Consolatio für die Hinterbliebenen und Freunde des kürzlich verstorbenen Octavius: ihm zum Gedächtnis ist ein tatsächlich in Ostia stattgehabtes Gespräch aus der Erinnerung reproduziert und literarisch stilisiert worden. Wie wenig aber Minucius als Persönlichkeit zu bedeuten hat, zeigt gelegentlich der Schilderung eines Größeren Richard Heinze. In seiner Abhandlung über Tertullians Apologeticum[3] erhalten wir eine bis in alle Einzelheiten dringende Analyse dieser Schrift, welche als Apologie in den Formen einer Verteidigungsrede vor Gericht den Schriftsteller Tertullian als den „genialen Advokaten der Sache, an die er glaubt", besonders lebendig kennen lehrt. Mit der Untersuchung der Arbeitsweise Tertullians ist der Vergleich der ihm bekannten griechischen Apologeten organisch verbunden, und die Art der Behandlung analoger Gedanken bei Minucius Felix läßt diesen als den Unselbständigen, von Tertullian Abhängigen erscheinen. Besonders beachtenswert ist, daß Heinze der von Mommsen aufgestellten und allgemein akzeptierten Theorie, nach welcher das Christenbekenntnis resp. der Religionsfrevel überhaupt als *crimen maiestatis* angesehen wurde, den Boden entzieht (S. 333ff.), und auch die Ansicht vom Fehlen eines eigentlichen Prozeßverfahrens, an dessen Stelle nur polizeiliches Einschreiten (*coërcitio*) getreten sei, als nicht gerechtfertigt ablehnt (S. 292,3).

[1] K. Jagelitz Über den Verfasser der Schrift de mortibus persecutorum, Wiss. Beilage z. *Jahresber. der vierten Städt. Realschule zu Berlin.* Ostern 1910. Berlin, Weidmann. 1.— M.

[2] Anton Elter *Prolegomena zu Minucius Felix.* Bonn, Georgi 1909.

[3] *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Klasse.* 1910 Bd. 62 Heft 10. 6.60 M.

ANTOLOGIA DI POESIE ITALIANE

CON NOTE ESPLICATIVE

COMPILATA DAL

DOTT. ALFREDO TORTORI
professore di lingua italiana nel Massimilianeo
e nella Scuola superiore di Commercio in Monaco di Baviera

⟨VI u. 178 S.⟩ kl. 8. 1911. In Leinwand geb. M. 3.—

Dieſe Gedichtſammlung ſoll dem Mangel einer Anthologie, die die hervorragendſten italieniſchen Dichter aller Jahrhunderte von Dante bis auf unſere Zeit in chronologiſcher Folge und in ihren intereſſanteſten und charakteriſtiſchſten Erzeugniſſen vorführt, abhelfen. Damit das Buch nicht allein für die die italieniſche Sprache vollſtändig Beherrſchenden benutzbar würde, ſind Anmerkungen in deutſcher und engliſcher Sprache zur Erklärung der ſchwierigeren, nicht alltäglichen Wörter und Ausdrücke am Fuße jeder Seite beigegeben.

B. G. TEUBNER · LEIPZIG · BERLIN

INDICE DEGLI AUTORI.

	pag.
Alamanni Luigi (1495–1556)	48
Aleardi Aleardo (1812–1878)	106
Alfieri Vittorio (1749–1803)	78
Alighieri Dante (1265–1321)	1
Ariosto Lodovico (1474–1533)	31
Baccelli Alfredo (1863)	159
Berni Francesco (1497 o 98–1535)	50
Boiardo Matteo Maria (1434–1494)	21
Buonarroti Michelangiolo (1474–1563)	41
Capuana Luigi (1839)	145
Carducci Giosuè (1836–1907)	124
Caro Annibale (1507–1566)	51
Cavallotti Felice (1842–1898)	119
Chiabrera Gabriello (1552–1637)	62
Chiarini Giuseppe (1833–1908)	133
Colonna Vittoria (1490–1547)	46
Conforti Luigi (1854–1909)	139
D'Annunzio Gabriele (1864)	162
De Amicis Edmondo (1846–1908)	136
Ferrari Severino (1856–1905)	123
Fogazzaro Antonio (1842–1911)	142
Foscolo Ugo (1779–1827)	87
Fucini Renato (1843)	147
Giusti Giuseppe (1809–1850)	103
Grossi Tommaso (1791–1853)	93
Guerrini Olindo (1845)	150
Lara Contessa (1858–1896)	118
Leopardi Giacomo (1798–1837)	95
Manzoni Alessandro (1785–1873)	89
Marini Giambattista (1569–1625)	65
Marradi Giovanni (1852)	151
Mazzoni Guido (1859)	157
Medici Lorenzo (1448–1492)	24
Metastasio Pietro (1698–1782)	69
Monti Vincenzo (1754–1828)	84
Negri Ada (1870)	166
Nencioni Enrico (1837–1896)	115
Panzacchi Enrico (1841–1905)	121
Parini Giuseppe (1729–1799)	71
Pascoli Giovanni (1855)	153
Pastonchi Francesco (1875)	170
Petrarca Francesco (1304–1374)	13
Pindemonte Ippolito (1753–1828)	81
Poliziano Angelo (1454–1494)	27
Praga Emilio (1839–1875)	113
Prati Giovanni (1815–1884)	108
Rapisardi Mario (1844)	148
Redi Francesco (1626–1698)	66
Rucellai Giovanni (1475–1526)	42
Sacchetti Franco (1330–1400)	19
Stampa Gaspara (1523–1554)	53
Tasso Torquato (1544–1586)	55
Zanella Giacomo (1820–1888)	109

ADA NEGRI.

SINITE PARVULOS[1] . . .

Se nel crocichio[2] d'una via deserta
O in mezzo al mondo gaio e spensierato
Incontrate un bambino abbandonato,
Pallido il viso e la pupilla incerta;
Che d'una madre il bacio ed il consiglio
abbia perduto, e pianga su una bara
La memoria più santa e la più cara,
Oh, portatelo a me! . . . Sarà mio figlio.
Io lo terrò con me, per sempre. — A sera
Gli mettéro le sue manine in croce,
Con lui, per lui dicendo a bassa voce
De' miei anni più belli la preghiera.
La parola che eleva[3] e che conforta
Io gli dirò con placida fermezza[4];
La gelosa e veggente[5] tenerezza
Avrò per lui de la sua mamma morta.
Io gli dirò che la vita è lavoro,
Gli dirò che la pace è nel perdono;
Di tutto ciò che è giusto e grande e buono
Farò nella sua mite alma un tesoro.
La forza di pensier che Dio m'ha data
Tutta trasfonderò[6] ne la sua mente;
Presso a lui sfiorirà[7] tranquillamente
La mia sita raccolta[8] e scolorata.

1 Laſſet die Kindlein zu mir kommen! • *suffer the little children to come unto me.* 2 Kreuzweg • *crossroads.* 3 richtet auf • *sustains.* 4 Beſtimmtheit • *certainty.* 5 wachſam • *watchful.* 6 ich werde einflößen • *I will pour.* 7 wird verblühen • *will fade.* 8 zurückgezogen • *retired.*

GIUSEPPE GIUSTI.

LA FIDUCIA IN DIO.

Quasi obliando la corporea salma[1],
Rapita[2] in Quei[3] che volentier perdona,
Sulle ginocchia il bel corpo abbandona[4]
Soavemente e l'una e l'altra palma.[5]
Un dolor stanco, una celeste calma
Le appar diffusa in tutta la persona;
Ma nella fronte, che con Dio ragiona[6],
Balena l'immortal raggio dell'alma;
E par che dica: «Se ogni dolce cosa
M'inganna, e al tempo che sperai sereno[7]
Fuggir mi sento la vita affannosa,
Signor, fidando, al tuo paterno seno
L'anima mia ricorre, e si riposa
In un affetto che non è terreno.»

AFFETTI D'UNA MADRE.

Presso alla culla[8] in dolce atto d'amore,
Che intendere non può chi non è madre,
Tacita siede e immobile, ma il volto
Nel suo vezzoso[9] bambinel rapito
Arde, si turba e rasserena in questi
Pensieri della mente inebriata[10]:
«Teco vegliar m'è caro,
Gioir, pianger con te: beata e pura
Si fa l'anima mia di cura in cura;
In ogni pena un nuovo affetto imparo.

1 Hülle · *body.* 2 verzückt · *rapt.* 3 = Quello (Dio). 4 läßt ſinken · *lets fall.* 5 Hand · *hand.* 6 = parla. 7 fröhlich · *cheerful.* 8 Wiege · *cradle.* 9 reizend · *charming.* 10 trunken · *intoxicated.*

FRANCESCA DA RIMINI.*)

Poscia ch'io ebbi il mio Dottore[1] udito
Nomar[2] le donne antiche e i cavalieri,
Pietà mi giunse, e fui quasi smarrito[3].
Io cominciai: «Poeta, volentieri
Parlerei a que'due[4], che insieme vanno,
E paion sì al vento esser leggieri».
Ed egli a me: «Vedrai, quando saranno
Più presso a noi; e tu allor li prega
Per quell'amor che i[5] mena, e quei verranno».
Sì tosto come il vento a noi li piega[6],
Mossi la voce: «O anime affannate[7],
Venite a noi parlar, s'altri nol niega[8]».
Quali colombe dal disìo[9] chiamate,
Con l'ali aperte e ferme, al dolce nido
Vengon per l'aer dal voler portate,
Cotali[10] uscir[11] della schiera ov'è Dido,
A noi venendo per l'aer maligno,
Sì forte fu l'affettuoso grido.
«O animal[12] grazïoso e benigno,
Che visitando vai per l'aer perso[13]
Noi che tignemmo[14] il mondo di sanguigno,

1 (Virgilio · *Virgil*). 2 nennen · *enumerate*. 3 verwirrt · *overcome*. 4 (Paolo e Francesca). 5 = li. 6 führt heran · *wafts towards us*. 7 von Schmerz gequält · *anguished*. 8 = non lo nega. 9 = desio, desiderio. 10 = così essi. 11 = uscirono. 12 Lebender · *living creature, mortal*. 13 dunkel · *darkened*. 14 = tingemmo · wir befleckten · *we stained*

*) Francesca era figlia di Guido da Polenta, signore di Ravenna. Suo padre la maritò, contro la sua volontà, a Gianciotto Malatesta, signore di Rimini, uomo valoroso, ma deforme. Francesca s'innamorò allora di suo cognato Paolo, cavaliere coraggioso e bellissimo; ma sorpresa dal marito mentr'ella si trovava con lui, fu uccisa insieme all' amante.

Die Renaissance in Florenz und Rom. Von C. Brandi.

3. Auflage. [XIV u. 285 S.] Geh. M. 5.—, geb. M. 6.—

„. . . Meisterhaft sind die Erscheinungen von Politik, Gelehrsamkeit, Dichtung, bildender Kunst zum klaren Entwicklungsgebilde geordnet, mit großem Takte die Persönlichkeiten gezeichnet, aus freier Distanz die Ideen der Zeit betrachtet. Die Ausstattung des kleinen Buches entspricht durchaus dem gewählten Inhalte; sie dürfte zum Geschmackvollsten der neueren deutschen Typographie gehören." **(Historisches Jahrbuch.)**

Das moderne Italien. Von Pietro Orsi. Geschichte der letzten 150 Jahre. Übersetzt von F. Goetz.

[X u. 380 S.] 8. 1902. Geh. M. 5.60, geb. M. 6.40.

„Auf streng wissenschaftlicher Grundlage ist hier das gesamte gedruckt vorliegende Material für die politische Geschichte Italiens in den letzten anderthalb Jahrhunderten zu einem organischen Ganzen verarbeitet. Das Schlußkapitel bietet dann in großen Zügen einen Überblick über die Haupterscheinungen auf den Gebieten von Kunst und Wissenschaft. Das ganze Buch zeichnet sich dadurch aus, daß, um eine trockene Aufzählung der Daten und Ereignisse zu vermeiden, in äußerst geschickter Weise Auszüge aus politisch wichtigen Gedichten, Parlamentsreden und Anschaulichem in die Darstellung verflochten sind." **(Deutsche Literaturzeitung.)**

Die romanischen Literaturen und Sprachen mit Einschluß des Keltischen. (Die Kultur der Gegenwart. Teil I, Abt. 11, 1.)

[VII u. 499 S.] Lex.-8. 1909. Geh. M. 12.—, in Leinwand geb. M. 14.—

Inhalt: H. Zimmer, Sprache und Literatur der Kelten im allgemeinen. — K. Meyer, die irisch-gälische Literatur. — L. Chr. Stern, die schottisch-gälische und die Manx-Literatur. — L. Chr. Stern, die kymrische (walisische) Literatur. — L. Chr. Stern, die kornische und die bretonische Literatur. — H. Morf, die romanischen Literaturen. — W. Meyer-Lübke, die romanischen Sprachen.

„. . . Beeilen wir uns zu sagen, welche Freude wir an der großzügigen, von tiefstem literarischem Verständnis, von gründlicher Beherrschung des Stoffes und feinstem ästhetischem Nachfühlen zeugenden Darstellung Morfs gehabt haben. . . . Morf versteht es wie kein anderer, prägnant und plastisch zu charakterisieren. . . . So kann nur jemand schreiben, der ganz intim mit den Dichtern und Schriftstellern vertraut ist, die er charakterisiert, so kann auch nur ein wirklicher Künstler empfinden und darstellen. . . . Wir sind überzeugt, daß dies großzügige, auf zuverlässigster gelehrter Kleinarbeit sich aufbauende und vom feinsten künstlerischen Sinn durchwehte Werk immerdar einen Eckstein bilden wird in der Geschichte der romanischen Literatur." **(Literaturblatt für germanische und romanische Philologie.)**

Bestell-Zettel. Bei .....

Buchhandlung in .....

bestelle ich hiermit ein Exemplar des im Verlage von B. G. Teubner in Leipzig erschienenen Werkes [zur Ansicht]:

A. Tortori, Antologia di Poesie italiane. 1911. Geb. M. 3.—

Ferner: .....

Ort, Datum, Wohnung: .....

In diesem Zusammenhange sei auf Guimets[1] Aufsatz hingewiesen, der das Verhältnis zwischen Christen und Staat als beiderseitiges „Mißverständnis“ (malentendu) begreiflich zu machen sucht, und auf Schönaichs[2] Untersuchung über die erhaltenen „libelli“ vor 250 und den Charakter der Decianischen Verfolgung. Dem um 800 lebenden Bischof Theodor Abu Qurra, von dem wir eine Reihe griechischer Traktate besitzen, widmet als dem ersten christlichen arabischen Schriftsteller G. Graf[3] eine Monographie, der elf arabische Traktate in deutscher Übersetzung beigegeben sind.

Die Entstehung der christlichen Kirche schildert mit solider Gelehrsamkeit und in eleganter Form P. Batiffol[4] vom Standpunkt des Katholiken aus: es ist ein Vergnügen, seinen scharfsinnigen Darlegungen zu folgen und zu sehen, wie er protestantischen Vorurteilen und protestantischer Geschichtsanschauung häufig mit Erfolg zu Leibe geht. Nicht minder lehrreich ist es, die Stellen aufzuspüren, an denen der katholische Apologet über den Historiker den Sieg davonträgt und ihn die erforderlichen Hilfskonstruktionen vornehmen heißt. Ein gutes Beispiel liefert die Behandlung der Didache (S. 113): „Die Didache bezeugt die Teilnahme der ‘Hirten’ an der Lehrautorität der Kirche: Verachtet nicht die Bischöfe und Diakonen, denn sie sind für euch durch ihr Ansehen gleich den Propheten und Lehrern (15, 2).“ Aber der Text besagt „Wählet euch nun Bischöfe und Diakonen würdig des Herrn, Männer von mildem Sinn, ohne Gewinnsucht, wahrhaftig und erprobt. Denn auch

[1] E. Guimet *Les Chrétiens et l'empire Romain.* Paris, Nouvelle Revue 1909.

[2] G. Schoenaich *Die libelli und ihre Bedeutung für die Christenverfolgung des Kaisers Decius,* Glogau, Hellmann. 1910.

[3] Georg Graf *Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra Bischofs von Harrân* (ca. 740—820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung (= Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch. hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch X, 3/4). Paderborn, Schöningh. 1910. 12.— M.

[4] Pierre Batiffol *Urkirche und Katholizismus.* Übersetzt und eingeleitet von F. X. Seppelt. Kempten, Kösel 1910. 4.50 M.

sie (*καὶ αὐτοὶ*) leisten euch den Dienst der Propheten und Lehrer. Verachtet sie also nicht, denn sie haben eine Ehrenstellung unter euch neben den Propheten und Lehrern (*μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων*)." Das besagt klipp und klar, daß die Teilnahme am Propheten- und Lehramt bei Bischöfen und Diakonen etwas Sekundäres ist, eine Tätigkeit, die sie zu ihrer eigentlichen auch noch übernehmen, offenbar wenn geeignete Propheten und Lehrer nicht vorhanden sind. Auch ist es falsch, die Propheten als Wandermissionare zu bezeichnen: das ist ja eben das Charakteristische, daß zwar die Apostel unstet wandern, die Propheten und Lehrer aber sich in der Gemeinde niederlassen. Der modernistische Katholik J. Schnitzer[1] untersucht mit den Mitteln der modernen wesentlich protestantischen Kritik die Frage, ob Jesus das Papsttum gestiftet habe und verneint sie: die Worte Matth. 16, 18. 19 sucht er als eine um 190 in Rom erfolgte Interpolation nachzuweisen. Der bisherige Braunsberger Lyzealprofessor Hugo Koch[2] hat in ähnlicher Weise eine Abrechnung mit seiner Kirche gehalten in einer Studie über Cyprian und der römische Primat, in der er unter ausführlichem Eingehen auf die katholische Literatur den episkopalistischen Kirchenbegriff des karthagischen Bischofs entwickelt: das hat ihm natürlich sein Lehramt gekostet. Ein hervorragendes kirchengeschichtliches Werk hat in Abbé Duchesnes Untersuchungen der alten französischen Bischofslisten[3] eine zweite Auflage erlebt. Der vorliegende erste Band behandelt eine Reihe grundlegender Fragen. Zunächst betont Duchesne die auffällige Tatsache, daß die historisch brauchbaren unter den gallischen Bischofslisten — und es sind gar nicht

[1] Jos. Schnitzer *Hat Jesus das Papsttum gestiftet?* Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Augsburg, Lampart & Co. 1910. 1.— M.

[2] G. Koch *Cyprian und der römische Primat.* Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie. (Texte u. Unters. hrsg. v. Harnack u. Schmidt. 35, 1) Lpz. Hinrichs. 1910. 5.50 M.

[3] L. Duchesne *Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule.* I. Provinces du sud-est. 2 éd. Paris, Fontemoing. 1907.

so wenige — sämtlich in relativ später Zeit anfangen. Lyon allein beginnt im 2. Jahrhundert, Toulouse, Vienne, Trier, Reims erscheinen Mitte des 3. Jahrhunderts, gegen 300 sieben andere Städte, alle anderen beginnen die Bischofsreihe erst mit Männern, welche dem 4. Jahrhundert angehören. Nachdem Duchesne noch darauf hingewiesen hat, daß in Oberitalien anscheinend die Sache ähnlich liegt, schlägt er eine Lösung vor. In ältester Zeit mag überhaupt nur in Lyon ein Bischof gewesen sein, welcher in die übrigen Gemeinden Presbyter delegierte, die ihm sämtlich unterstellt waren. Allmälich bildeten sich weitere Zentralen mit bischöflicher Spitze und langsam drang eine größere durch Aufstellung eigener Bischöfe sich bekundende Selbständigkeit der verschiedenen Städte durch. Diesen Entwicklungsprozeß nimmt Duchesne aber nicht nur für Gallien, sondern für die Kirche überhaupt an (S. 45). Harnack hatte in seiner Mission und Ausbreitung des Christentums (1902) S. 319ff. dieser bereits in der 1. Auflage vorgetragenen Hypothese Duchesnes nachdrücklich widersprochen: Duchesne hält seine These aufrecht; aber mit dem ihm von Harnack abgerungenen Zugeständnis, daß „Eusèbe est coutumier de ce langue peu précis“ (S 44 Anm.) ist diejenige Stelle beseitigt, welche den stärksten Beweis für die Theorie zu liefern schien: wieviel Wahres trotzdem darin stecken mag, bedarf einer erheblich weiter greifenden Untersuchung. Es folgt sodann eine Übersicht über die kirchliche Geographie Süd-Galliens, eine Darstellung der Primatskämpfe von Arles, sowie eine Untersuchung der Quellen für die Bischofsgeschichte von Vienne: der *liber episcopalis Viennensis ecclesiae* wird auf S. 178—203 kritisch ediert. Und nun kommen Stadt für Stadt die Listen der Bischöfe mit den über die einzelnen erhaltenen Nachrichten unter Verweis auf die Quellen. Seinen Artikel „Kirchliche Verfassung“ in Haucks Realenzyklopädie hat Harnack[1] in etwas erweiterter Gestalt

[1] A. Harnack *Entstehung und Entwickelung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten.* Leipzig, Hinrichs 1910. 6.60 M.

mit einer Abwehr gegen Sohms[1] Kritik seiner Theorie verbunden und mit einigen Anhängen versehen als Buch erscheinen lassen. Unter diesen letzteren sei hervorgehoben eine „Untersuchung über den Ursprung der trinitarischen Formel", welche im stark betonten Gegensatz zu Usener „das Problem in festen Grenzen hält, jede Rücksicht auf babylonische, griechische oder kamtschadalische Dreiheiten vermissen läßt und die Formel in ihrer Entstehung als religiös-christliche und antijüdische zu begreifen unternimmt" (S. 197f.): zum Teil aus diesem Grunde kann ich die gebotene Lösung nicht für erschöpfend halten. Einen Beitrag zur antiken Kulturgeschichte bietet die hübsche, reichlich mit Quellen- und Literaturbelegen versehene Studie von A. Steinmann[2] über Sklavenlos und alte Kirche. Nachdem er die traurige, rechtlose Lage der Sklaven in der alten Welt auseinandergesetzt hat, zeigt Steinmann, welche Elemente der altchristlichen Predigt diesem Stande zugute kommen mußten: das Problem hätte nur über den zu engen Rahmen der neutestamentlichen Quellen hinaus weitergeführt werden müssen. Der frühere armenische Patriarch von Konstantinopel, M. Ormanian[3], hat in großen Zügen einen Gesamtüberblick über die armenische Kirche geschrieben: ihre Geschichte und Lehre, Hierarchie und Disziplin, Liturgie und Literatur werden in außerordentlich geschickter Weise knapp dargestellt und dem modernen Westeuropäer begreiflich und sympathisch zu machen gesucht. Es steckt ein gut Stück nationalistisch-armenischer Werbearbeit in dem lehrreichen Buch.

Die Geschichte des kirchlichen Dogmas hat zunächst eine Neuauflage von A. Harnacks[4] Hauptwerk zu verzeichnen.

[1] R. Sohm *Wesen und Ursprung des Katholicismus.* Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Kl. Bd. 27, Heft 10. Lpz. 1909. 2.40 M.

[2] A. Steinmann *Sklavenlos und alte Kirche.* M.-Gladbach, Volksverein. 1 20.

[3] Malachia Ormanian *L'église Arménienne.* Paris, Leroux 1910.

[4] A. Harnack *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* Vierte neu durchgearbeitete und vermehrte Auflage. 3 Bde. Tübingen, Mohr. 1909—10. 34.— M.

Über die Bedeutung dieses Werkes braucht kein Wort mehr gesagt zu werden: ist doch die ganze moderne dogmengeschichtliche Forschung unter seinem Einfluß entstanden und die Anerkennung des von Harnack hier Geleisteten wird auch im Lager der theologischen und konfessionellen Gegner willig gezollt. Die neue Auflage, auch äußerlich glänzend ausgestattet, bedeutet keine völlige Umarbeitung — es ist nicht eine Darstellung der Dogmengeschichte, wie sie Harnack jetzt schreiben würde —, wohl aber eine sorgfältige Revision der früheren, die auch den Text gelegentlich stark verändert, am meisten aber in den Anmerkungen zu spüren ist, wo der literarische Ertrag der seit der 3. Aufl. verflossenen 16 Jahre reichlich verwertet wird. Harnack setzt sich also hier mit der ganzen neueren dogmengeschichtlichen Arbeit, und zwar gelegentlich ziemlich eingehend, auseinander. Für den Leserkreis dieser Zeitschrift ist es von besonderem Interesse, daß Harnack die moderne religionswissenschaftliche Methode nicht nur schroff ablehnt, sondern auch an keinem Punkte einer ins einzelne gehenden Beachtung würdigt. Die Sätze über die Dunkelheit des Ursprungs „einer Reihe wichtiger und unwichtiger christlicher Vorstellungen, Ideen und Gebräuche“ — wozu Taufe, Verbreitung des Glaubens an die Jungfrauengeburt, Koordination von Taufe und Abendmahl, ja die Christologie in ihrem tiefsten Grunde gerechnet werden — stehen in der 4. Auflage (I 152) fast genau so wie vor 24 Jahren in der ersten, nur daß sie jetzt durch die Anmerkung erläutert werden: „Die Versuche, die neuerlichst gemacht werden, die Erklärung aus der vierten Dimension zu holen, d. h. aus Erscheinungen, die zum Teil noch dunkler sind als das zu Erklärende, zum Teil erst postuliert werden müssen, werden durch die Cooperation philologischer Gelehrter nicht eindrucksvoller.“ So werden (I 113_1) alle Ableitungen der Jungfrauengeburt aus antiker (griechischer und orientalischer) Mythologie abgelehnt und als „naheliegende und vollkommene Erklärung“ auf die Stelle Jesaias 7, 14 verwiesen. Nur den spärlichen

Gebrauch, der in den Ausführungen über die Entstehung des Dogmas von der Liturgie gemacht wird, rechtfertigt Harnack gegenüber den „modernsten Vorstellungen von Religionsgeschichte“ in einem kleinen Exkurs (I 806—8). In der einleitenden Übersicht über die Arbeit der Gegenwart fallen scharfe Worte gegen die durch Useners und anderer Gelehrter Forschungen wachgerufene „religionsgeschichtliche Schule“. „Was die historischen Arbeiten dieser Schule betrifft, so haben wir gewiß manches aus ihnen in Bezug auf inferiore Probleme und Nebenpunkte gelernt; aber das Neue — Hauptprobleme betreffend — erwies sich meistens nicht als wahr und das Wahre nicht als neu“. Nur Wendlands hellenistisch-römische Kultur wird als ein „nüchternes Werk“ von „hohem Wert“ bezeichnet, dessen Verfasser „wußte, daß er keine neuen Offenbarungen zu bringen, sondern einer längst gewonnenen Erkenntnis die geschichtlichen Farben zu geben hatte“ (I 46). Den tiefsten Grund für die Schärfe seiner Ablehnung gibt Harnack selbst treffend an. Er verwirft die „Überschätzung der mythologischen und folkloristischen Elemente, die natürlich auch die christliche Religion von Anfang an mit sich führte. Diese Überschätzung wiederum hat ihren Grund in der Unterschätzung der Reflexionskultur und Reflexionsreligion gegenüber dem »Ursprünglichen« und deshalb in dem mangelnden Verständnis des Wesens der höheren Religion d. h. der Religion überhaupt“ (I 45). Damit sind wir freilich bei einem Werturteil angelangt, über das sich nicht weiter diskutieren läßt: dem einen wird immer nur die Religion in ihren Höhenlagen von Bedeutung sein, der andere wird mit ebenso liebevollem Blick in die Seele des alten Mütterleins zu dringen suchen, das der Jungfrau Maria für des Sohnes Wohlergehn eine Kerze stiftet, als er sich in das System des Origenes versenkt. Wohl aber läßt sich darüber verhandeln, ob diese „mythologischen und folkloristischen Elemente“ auf das Entstehen oder die Weiterbildung des christlichen Dogmas in mehr als nebensächlichen Dingen Einfluß geübt haben.

„In Bezug auf das Sakramentale auch an einem Hauptpunkte“ gibt Harnack in einer Anmerkung zu dem eben zitierten Urteil zu: daß von der Christologie das gleiche zum mindesten nicht unwahrscheinlich ist, füge ich hinzu. Beides kommt in Harnacks Darstellung nicht zu seinem Recht.

Für den akademischen Gebrauch bestimmt sind die beiden knappen Grundrisse der Dogmengeschichte von Bonwetsch[1] und Seeberg[2]. Mit der Geschichte des Abendmahls haben sich eine Reihe von Gelehrten beschäftigt. Der Pariser Theolog M. Goguel legt eine eingehende Studie[3] über den Ursprung der Eucharistie und ihre Entwicklung bis auf Justin vor. Unter reichlicher Bezugnahme auch auf die deutsche Literatur wird zunächst die Frage nach dem Tatbestand des letzten Mahles Jesu und der Absicht des Herrn erörtert: dabei hält Goguel die Verse Luc. 22, 19 und 20 in der üblichen Form für original. Sein Resultat lautet dahin, daß schon die sog. Speisung der Viertausend eine Vorwegnahme des messianischen Freudenmahles bedeutete (S. 57), daß das letzte Mahl Jesu überhaupt kein Passahmahl war, weil es am 13. Nisan stattfand. Die Brotverteilung an die Jünger bedeutete für Jesus, daß er sich selbst den Seinen hingebe, d. h. „l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son coeur, il se dépense sans compter pour allumer en eux la flamme qui le dévore.“ Der Becher hat eschatologischen Sinn „ich werde ihn hinfort nicht mehr trinken, bis ich ihn mit euch im messianischen Reich trinken werde.“ Ein Befehl zur Wiederholung dieser Handlung ist

[1] N. Bonwetsch *Grundriß der Dogmengeschichte.* München, Beck 1909.

[2] R. Seeberg *Grundriß der Dogmengeschichte.* Lpz. Deichert 1910. 3.25 M.

[3] Maurice Goguel *L'Eucharistie des origines à Justin Martyr.* Paris Fischbacher 1910. In ähnlicher Weise hat, Goguels und anderer Arbeit weiterführend, H. Barbier *Essai historique sur la signification primitive de la Sainte Cène* das Problem behandelt, wie ich aus dem Referat in *Revue de l'hist. des rel.* 1911 Tome 64 No. 1. p. 117 entnehme.

selbstverständlich ausgeschlossen. Hiermit steht das „Brotbrechen" der Urgemeinde von Jerusalem (Act. apost. 2, 42—47) gar nicht in Zusammenhang: dies ist vielmehr eine gemeinsame Mahlzeit, „un simple phénomène social en rapport avec le genre de vie que menaient les premiers Chrétiens" (S. 131). Dagegen finden wir bei Paulus diese Sitte bereits in Beziehung zum Abschiedsmahl Jesu gesetzt und mit mystisch-sakramentalen Gedanken verknüpft: die Teilnehmer verbinden sich untereinander und mit dem sterbenden Christus zu einem Leibe und sie essen sein Fleisch und trinken sein Blut in realer Weise (S. 172. 179): hier haben hellenistische Vorstellungen eingewirkt. Die ganze heilige Handlung wird als Stiftung des Herrn betrachtet. Den Einfluß dieser Auffassung zeigen die vorliegenden Texte der Synoptiker und in breitester Weise die ganz von eucharistischen Gedanken durchsetzten Johanneischen Schriften. Bei Clemens Romanus 40. 41 begegnet dann der Gedanke des Opfers mit der Eucharistie verbunden, häufiger betont ihn die Didache in c. 14, wo sie die feierliche Sonntagseucharistie schildert: in den für Privateucharistien geltenden Kapiteln 9 und 10 zeigen sich aber deutlich die Reminiszenzen an die Altjerusalemer *κλάσις τοῦ ἄρτου*, welche auf rein jüdischer Basis erwachsen war und noch keine Beziehung zum Abschiedsmahl Jesu hatte. Ignatius steht auf dem Boden der Gemeindetheologie: er spricht vom Genießen des Fleisches Christi, das für uns gestorben und auferweckt ist, als eines *φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*, und redet von der durch die Eucharistie hergestellten Einheit der Gemeinde, Gedanken, bei denen freilich „une interprétation un peu symbolique" nicht ausgeschlossen ist: von einer Einsetzung durch Christus spricht er nicht. Das tut um so nachdrücklicher Justin, der auch den Opfercharakter betont zusammen mit dem Gedächtnis des Leidens Christi: theologisch würdigt er die Eucharistie mehr in der Weise des Ignatius und Johannes als des Paulus. Der Briefwechsel des Plinius mit Trajan ist sicher interpoliert, vielleicht

ganz unecht. Inschriften und Katakombenbilder[1] geben wenig aus. Eine Kritik des geistvollen, gelegentlich stark subjektiv geschriebenen Buches muß ich mir hier versagen, da sie ohne Eingehen auf Einzelheiten nicht möglich ist, und vielfach ebenso hypothetisch bleiben würde wie die Aufstellungen des Verfassers. Das Gebiet ist eben der nach präzisen Resultaten strebenden historischen Forschung in den Anfängen unzugänglich: bei Paulus und in der Folgezeit läßt sich schon sicherer auftreten. Die außerhalb des Neuen Testaments liegende Literatur ist trotz vielfacher Breite im Vergleich zu knapp behandelt und die Beweisführung des Verfassers ist nicht immer klar. Interessante folkloristische Parallelen zur Eucharistie bringt Mrs. A. Brooke[2] in einer kleinen Studie über diesen Gegenstand bei. Der Kapuzinerpater E. Baumgartner[3] versucht in breiter, oft mit wunderlicher Gelehrsamkeit gespickter Darstellung den Nachweis, daß die alte Kirche niemals eine mit der Agape verbundene Eucharistiefeier gekannt habe, sondern daß beide Dinge stets säuberlich voneinander getrennt gewesen seien. Die Hauptschwierigkeit bietet natürlich I. Kor. 11, 17—34: aber nachdem der Leser die gesamte Exegese der alten Kirche, der griechischen, syrischen und lateinischen, sodann die Scholastik und danach die neuere Literatur durchwandert hat, erfährt er, daß allein der hl. Johannes Chrysostomus sich mit Recht auf geschichtliche Reminiszenzen berufen kann. Zwar stammten seine Homilien zum I. Korintherbriefe aus der Zeit um 400, aber der antiochenischen Schule, welcher er angehörte, lagen die Kommentare der alexandrinischen Schule vor: deren An-

[1] Die aber nach Wilperts großem Werke hätten behandelt werden müssen! Und noch eins: warum hat auch dies sonst glänzend gedruckte Buch den typisch französischen Fehler, daß die griechischen Texte von Druckfehlern wimmeln?

[2] Mrs. A. Any Brooke *The Eucharist; a Study.* London, Nutt 1910. 6 p. net.

[3] Ephrem Baumgartner *Eucharistie und Agape im Urchristentum.* Solothurn, Union 1909.

fänge sind zwar in Dunkel gehüllt, aber um 180 bestand sie „schon längstens", so daß sie in ihrer Exegese zu unserer Stelle sich ganz gut auf positive historische Zeugnisse stützen konnte: daher stammt also in letzter Linie die Behauptung des Chrysostomus, daß es sich hier um eine Agape handele. Nach dieser Kraftleistung wundert man sich nicht mehr, daß es dem Verfasser gelingt, die deutlichen Hinweise auf das Abendmahl in I. Kor. 11, 23ff. unschädlich zu machen. Von ganz anderem Schlage ist das in zweiter Auflage vorliegende Büchlein des katholischen Patristikers Rauschen[1]. Eine ganze Reihe der wichtigsten Fragen werden darin kurz abgehandelt und mit verständiger Ruhe beantwortet: auf die neuere Literatur wie auf die Quellen wird pünktlich verwiesen, so daß das Ganze zur ersten Orientierung durchaus empfohlen werden kann. Von tieferem Eindringen in die Probleme ist freilich keine Rede, und die Mannigfaltigkeit der altchristlichen Vorstellungen wird dem Leser nicht vor Augen geführt. Die Frage nach dem Alter der Lehre von der Realpräsenz Christi, der Transsubstantiation, des Opfercharakters der Messe, ferner die Einsetzung durch Jesus, Umstellung im römischen Meßkanon, Bedeutung der Epiklese, Häufigkeit und Vorbedingung der Kommunion sind die mit der Messe zusammenhängenden Themata, geheime und öffentliche Beichte, Grundsätze und Umfang der Kirchenbuße behandelt der zweite Teil der Schrift. Das Urteil Rauschens ist durchweg nüchtern, und von kirchlicher Gebundenheit nur insoweit beeinflußt, daß er eventuell von den sich bietenden Möglichkeiten die vom Dogma geforderte sich aneignet, was natürlich in einzelnen Fällen zu historischen Unzulänglichkeiten[2] führt. Es muß deutlich betont werden, daß es vielfach ganz

[1] G. Rauschen *Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche.* Freiberg, Herder. 2. A. 1910. 4.— M.

[2] Das gilt besonders von den Ausführungen über die Transsubstantiation, wo R. „mit dem 4. Jahrhundert einen gesicherten Boden betritt" (S. 33): seine Abweisung der protestantischen Dogmenhistoriker ist da recht obenhin ausgesprochen.

unmöglich ist, von einer bestimmten Abendmahlstheorie eines Kirchenvaters zu reden: es gibt gewöhnlich mehrere Vorstellungsreihen, die unabhängig voneinander entstanden sind, und entsprechend nebeneinander auch bei demselben Theologen sich finden. So ist der Opferbegriff früh auf die Eucharistie angewendet worden: man hat nach- und dann nebeneinander das eucharistische Gebet, das Brot und den Wein als „Erstlingsgaben der Gemeinde", den Leib und das Blut Christi als Gegenstand des Opfers bezeichnet. Man sieht klar, das Bedürfnis nach dem Besitz eines kultischen Opfers ist das prius, der begriffliche Inhalt die cura posterior; das gilt mutatis mutandis auch von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl: hätte Rauschen das schärfer herausgearbeitet, so würde er z. B. Loofs' Darstellung[1] richtig haben würdigen können. Diese Schwierigkeit tritt auch in der Monographie Struckmanns[2] zutage, der die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien behandelt: denn eben an der entscheidenden Stelle (zu Luk. 22, 14 S. 122 A.) redet Cyrill auf der Basis der volkstümlichen Formeln so, daß man schon glaubt, er lehre volle Realpräsenz und Wesenswandlung der Elemente: das spitzt sich sogar noch zu: „damit wir nicht uns entsetzten, wenn wir Fleisch und Blut auf den heiligen Tischen der Kirchen liegen sähen" — man erwartet die Fortsetzung „hat Gott den äußeren Anschein von Brot und Wein bleiben heißen"; es geht aber weiter „sendet Gott in die vorgelegten Gaben Lebenskraft und wandelt sie zur Wirksamkeit seines Fleisches, damit wir sie zum lebenspendenden Genusse haben mögen und gleichsam als lebenspendender Same in uns erfunden werde der Leib des Lebens." Das ist eben nicht volle Wandlung, sondern Einwohnung der göttlichen *δύναμις* in den Elementen, trotz aller realistischen Ausdrucksweise. Übrigens ist die Arbeit Struckmanns

[1] Art. „Abendmahl" in Haucks Realenzyklopädie I 38 ff.

[2] Adolf Struckmann *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien.* Paderborn, Schöningh 1910. 5.— M.

fleißig und als reichhaltige Materialsammlung auch für den wertvoll, der anders urteilt. L. Fendt[1] hat der Christologie des Nestorius eine fleißige Untersuchung gewidmet, die jetzt besonders zeitgemäß ist, weil wir durch Loofs[2] endlich eine brauchbare Sammlung der Nestoriusfragmente erhalten haben, und, um von kleineren Neufunden abzusehen, Bethune-Baker[3] bedeutsames Material aus syrischen Handschriften, wenn auch fürs erste nur in englischer Übersetzung, veröffentlicht hat. Fendt gibt eine gute Übersicht über die Aussagen des Nestorius und versucht daraus die Theorie des so viel verkannten Mannes zu rekonstruieren. Und das lehrreiche Kapitel über die bösartige Konsequenzmacherei der gegnerischen Polemik leitet eine Schlußbetrachtung ein, in welcher es am Ende zu einer Ehrenrettung des Nestorius kommt: von Kirchenpolitik redet Fendt freilich nicht, und die gibt doch erst den Schlüssel zum Verständnis des erbitterten Kampfes. Der Versuch Stoffels[4], die Mystik der Homilien des Makarius in ihrem historischen Zusammenhang zu begreifen, ist insoweit gelungen, als die Schrift ein nützliches und übersichtliches, wenn auch etwas breit geschriebenes Repertorium der Gedanken dieses Predigers bietet: auch der Hinweis auf Einflüsse der stoischen Naturphilosophie trifft das Richtige. Aber die vorangehende Darstellung der „mystischen Elemente in der hellenischen, jüdischen und christlichen Gedankenwelt vor Makarius“ zeigt, daß der Verfasser der Größe und Schwierigkeit seines Problems nicht gewachsen ist. Auch hätte die literarische Makariusfrage mit ganz anderer Gründlichkeit untersucht werden müssen: es gibt da noch zu viel Vorarbeit zu tun, ehe an eine volle Würdigung dieser Gedanken-

[1] Kaplan Dr. Leonhard Fendt *Die Christologie des Nestorius* (Straßburger Dissertation). Kempten, Kösel 1910. 3.— M.

[2] F. Loofs *Nestoriana*, Halle 1905.

[3] J. F. Bethune-Baker *Nestorius and his Teaching*. Cambridge 1908.

[4] Joseph Stoffels *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*. Bonn, Hanstein 1908. 3.50 M.

welt gedacht werden kann. Vom Standpunkt des katholischen Dogmatikers aus entwirft J. Mausbach[1] in seinem zweibändigen Werke eine Darstellung der Ethik Augustins. Er schreibt als Systematiker und ist allenthalben bestrebt, den Zusammenhang der augustinischen Anschauungen untereinander und ihre wesentliche Übereinstimmung mit der vorangehenden und nachfolgenden katholischen Auffassung darzutun, er schildert den Kirchenlehrer Augustin, und zwar sehr eingehend und mit liebevollem Versenken in seine Gedankengänge: sorgfältig werden die Quellenstellen zitiert. So unzweifelhaft es ist, daß auf diese Weise eine ganze Reihe wertvoller Berichtigungen und Vertiefungen der üblichen Anschauungen gewonnen sind, so birgt sich dahinter doch auch eine große Gefahr. Es wird leicht zu viel harmonisiert und das unvermittelte Nebeneinander historisch bedingter Anschauungen kommt nicht zur Darstellung. Als bedeutsamstes Beispiel dafür nenne ich die Erörterungen über die civitas dei und civitas terrena: daß Augustin bei der Konstruktion dieser Gegensätze mit einem alten Bilde arbeitet, das wir schon bei Hermas finden, und das er in bereits ausgeführter Gestalt von dem Donatisten Ticonius übernommen hat, erwähnt Mausbach überhaupt nicht. Daneben und unabhängig davon sind Augustins Ideale eines gut geordneten, ja eines christlichen Staatswesens entstanden. Daraus erklären sich aber eine ganze Reihe von Schwierigkeiten in der Zeichnung seiner „Staatslehre", die wir also auch nicht verpflichtet sind, durch dialektische Vermittelung zu beseitigen. Ferner kommt die Entwicklung der augustinischen Gedanken nicht zum deutlichen Ausdruck: Mausbach betont häufig den Abstand der Lehren Augustins von den Neuplatonikern, aber er zeigt nicht, daß dieser Abstand in vielen Fällen erst das Resultat seiner langjährigen kirchlichen Tätigkeit ist, während er anfangs noch schematisch neuplatonisch denkt. Daß sogar die modernen Erkenntnisse

[1] Joh. Mausbach *Die Ethik des hl. Augustinus.* Freiburg i. B. Herder, 1909. 2 Bde. 15.— M.

über die Bekehrung und die gleich darauf folgende Zeit abgelehnt werden, habe ich mit Erstaunen gelesen. Auf die vielbehandelte Frage nach Alter und Herkunft des sog. athanasianischen Glaubensbekenntnisses, des „Symbolum Quicumque“[1] gibt der Jesuit Brewer, der schon in die Commodianfrage in origineller Weise eingegriffen hat, eine überraschende Antwort. Durch zahlreiche inhaltliche und stilistische Parallelen aus den Werken des Ambrosius weist er nach, daß eben der Mailänder Kirchenfürst der Verfasser des Symbols sei, und daß die eigenartige Form desselben sich daraus erkläre, daß wir in ihm einen psalmenartigen, für den Gemeindegesang in der Kirche bestimmten Hymnus vor uns haben.

In die Entstehungsgeschichte des christlichen Kultus führt in vorzüglicher Weise G. Loeschckes Vorlesung über „Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult“[2] ein, die in musterhafter Weise Knappheit des Ausdrucks mit Reichhaltigkeit des Inhalts verbindet: in den Anmerkungen gibt Loeschcke die wichtige Literatur an und setzt sich gelegentlich auch mit ihr auseinander. Die unter der Leitung von Swete und Srawley erscheinenden geschmackvoll ausgestatteten „Cambridge Handbooks of Liturgical Study“ sind handliche kurze Studentenbücher zur ersten Einführung in das Studium liturgischer Fragen. Erschienen sind Dowden über „Kirchenjahr und Kalender“ und Maclean[3] über „die alten Kirchenordnungen“: beide orientieren gut, Maclean sogar reichlich gelehrt, über die Probleme. Dowden hätte aber die bahnbrechende Arbeit von E. Schwartz[4] über „christliche und jüdische Ostertafeln“ nicht übersehen dürfen; für Maclean ist die Untersuchung desselben Gelehrten „über

[1] Vgl. Loofs in Haucks *Realenzyklopädie* II 177—194.

[2] G. Loeschcke *Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult.* Bonn, Marcus & Weber 1910. 36 S. 0.80 M.

[3] John Dowden *The church year and kalendar.* A. John Maclean *The ancient church orders.* Cambridge, University Press. 1910. je 4 sh.

[4] *Abhandl. d. Göttinger Ges. d. Wiss.* N F. Bd VIII Nr. 6. 14.— M. Berlin, Weidmann 1905.

die pseudapostolischen Kirchenordnungen“[1] zu spät erschienen, welche zum erstenmal die Geschichte dieser ältesten kanonistischen Sammlungen auf Grund des handschriftlichen Befundes zeichnet. Kellners Heortologie, die 1900 zuerst herauskam, liegt nunmehr bereits in dritter Auflage vor: es ist ein nützliches Nachschlagebuch, wie schon der Erfolg beweist, und auch gut im Zusammenhang zu lesen. Aber die kritische Behandlung der Probleme läßt öfter zu wünschen übrig und ist merkwürdig ungleichmäßig. Die Osterfestfrage, die verschiedenen Berechnungsversuche, Zyklen usw. werden ziemlich summarisch erledigt. Daß Ed. Schwartz hier wichtige neue Tatsachen ermittelt hat, erfährt der Leser mit keinem Wort. Die für eine Heortologie grundlegende Frage nach der Entstehungszeit der peregrinatio Aetheriae wird S. 47 in einer Anmerkung erledigt, und zwar im Sinne des traditionellen Ansatzes c. 380: Meisters Untersuchung[2], welche mit schlagenden Gründen die Pilgerreise in die Zeit um 530 verweist, wird überhaupt nicht erwähnt. Über das Weihnachtsfest wird dafür sehr eingehend referiert und Useners Annahme der ersten römischen Feier im Jahre 354 mit nicht stichhaltigen Gründen abgelehnt (S. 111); daß Usener sich inzwischen selbst korrigiert hatte[3] und Duchesnes Gründe zu würdigen wußte, ist Kellner entgangen, der auch Duchesne zu reserviert behandelt (S. 111_3). Die Untersuchungen von Rauschen und Schwartz über die Datierungen der Chrysostomuspredigten werden nicht genannt. Mit Verwunderung habe ich S. 128 gelesen, daß sich „kaum eine Spur davon finde, daß Epiphanie im Abendlande den Charakter als Fest der Geburt Jesu gehabt habe“: im Missale Romanum lautet die Begründung der Danksagung in der Praefatio des Epiphaniasfestes noch heute *Quia cum Unigenitus tuus in substantia nostrae mortalitatis apparuit, nova nos im-*

[1] *Schriften d. Wissensch. Gesellschaft in Straßburg.* Nr. 6. Straßburg, Trübner 1910. 4.— M.

[2] *Rhein. Mus.* 64, 337—392. [3] *Rhein. Mus.* 60, 465 ff.

mortalitatis suae luce reparavit und 'Infra actionem' wird Epiphanie als der Tag gepriesen, *quo Unigenitus tuus . . in veritate carnis nostrae visibiliter corporalis apparuit.* Das genügt doch wohl. Eine interessante Studie über die Handauflegung im Urchristentum liefert J. Behm.[1] Beim Heilverfahren, Segnung, Taufe, Ordination, Aufnahme von Büßern und Ketzern in die Kirche wurde die Hand aufgelegt: zunächst stellt Behm das Tatsächliche fest und sucht die Ansicht der Quellen über die Bedeutung des Aktes zu ermitteln, dann folgt eine Sammlung religionsgeschichtlicher Parallelen und schließlich ein Abschnitt über die Bedeutung des Ritus: diese ist reale Kraftübertragung oder Mitteilung des heiligen Geistes. Noch bei Tertullian klingt die urchristliche Auffassung von der Taufe durch, daß das Wasserbad die Sünden tilge und die Handauflegung den Geist verleihe, wird aber schon überwuchert für den in der Folgezeit maßgebenden Gedanken von der Doppelwirkung des Wasserbades. Die Handauflegung ist also kein „blosses Symbol", sondern entsprechend der urchristlichen — d. h. doch antiken — Weltanschauung ein „symbolum efficax". Eine ähnliche heilige Handlung, den Exorzismus im Taufritual, untersucht Dölger.[2] Während die ältere Zeit der Taufe selbst die Kraft zuschreibt, den Heiden, welcher als Sünder und Götzendiener von Dämonen bewohnt ist, zu exorzisieren, findet sich um die Mitte des III. Jahrhunderts in den Thomasakten wie bei den Afrikanern die Sitte eines von der Taufe gesonderten Exorzismus: diese Sitte mag bald auch auf übertretende Juden und auf Kinder ausgedehnt sein. Ausführlich bespricht Dölger unter Abdruck der Formulare die Zeugnisse über den Ritus und bringt reich-

[1] Joh. Behm *Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht.* Lpz. Deichert 1911. 4.50 M.

[2] F. J. Dölger *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual* (= Studien z. Geschichte u. Kultur d. Altertums hrsg. v. Drerup, Grimme u. Kirsch III 1. 2) Paderborn, Schöningh 1909. 5.— M. S. auch unten S. 297.

lich patristische Zeugnisse für den Glauben an die Realität der Austreibung eines persönlichen Dämons. Sodann zeigt er, daß das Ritual des Taufexorzismus von dem schon lange üblichen Exorzismus der (krankhaft) 'Besessenen' herübergenommen ist; und nun folgen alle Einzelheiten des Ritus: Fasten, Genuß von Brot, Wasser und Salz, Verhüllung des Hauptes, Barfüßigkeit, Nacktheit, Lösen des Haares und Ablegen des Schmuckes, Stehen auf einem Tierfell, Anblasen des Täuflings, Salbung mit Speichel und Öl, alles eingehend besprochen und mit gesundem Urteil und einer bei einem katholischen Theologen doppelt anerkennenswerten Unbefangenheit durch religionsgeschichtliche Parallelen erläutert. A. Baumstark[1], der bekannte Orientalist und Liturgiker, hat der Geschichte des Festbreviers und des Kirchenjahrs bei den syrischen Jacobiten eine umfangreiche Untersuchung gewidmet, die auf handschriftlichen Studien vornehmlich in Jerusalem und Damaskus beruht und den Leser auf völlig unbetretene Pfade führt: Baumstark erörtert die einzelnen Bestandteile des festlichen Breviers: Cantica, Psalmen, biblische Lektionen, griechische Dichtungen in syrischer Übersetzung (Oktoechos des Severos) und originalsyrische Gesänge, griechisch-syrische Homilien und ursyrische Mîmrê u. a. m. Der zweite Teil schildert dann den Aufbau der einzelnen Teile des Officiums (Vesper, Matutin, Nachtofficium, Tageshoren und Complet) unter Vergleich der verwandten Formen des griechischen und lateinischen Breviers und der Angaben der aquitanischen Pilgerin Aetheria, deren Reise Baumstark übrigens auch noch ins IV. Jahrhundert setzt: eine Widerlegung Meisters (vgl. S. 287) kündigt er S. VIII an. Die Geschichte des Kirchenjahres baut sich gleichfalls auf eine Kombination der wenigen historischen Notizen und des Berichtes der Aetheria mit den liturgischen Handschriften und Kalendern

[1] Anton Baumstark *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jacobiten* (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. III 3—5) Paderborn, Schöningh 1910. 8.— M.

auf. Das Ganze ist „als eine liturgiegeschichtliche Vorarbeit" gedacht und legt den Hauptnachdruck auf die Nutzbarmachung des handschriftlichen Materials und die Formulierung der Probleme. Es ist kein bequem zu lesender Überblick, sondern ein Buch, das Nacharbeit verlangt und hoffentlich auch in gebührendem Maße findet.

Einen für den Religionshistoriker überaus reizvollen Stoff behandelt Günter[1] in seiner Studie über abendländische Legenden. Er faßt die Legende richtig als eine Form der Volkstheologie, die im mittelalterlichen Christentum von hoher Bedeutung gewesen ist. Um dem Leser ein anschauliches Bild zu geben, erzählt er zunächst drei Legenden des XII. Jahrhunderts: das Leben des Nikolaus von Trani, Keivin von Glendalough und Botos Marienlegende: damit ist sofort eine Übersicht über das übliche Wundermaterial gegeben. Das nächste Kapitel zeigt, daß die gleichen Motive auch in der griechischen vorchristlichen Kultur zu finden sind: das lehrt ein Überblick über die Legende bei Pausanias und anderen, vor allem Neuplatonikern. Aber nicht diese griechische Literatur will Günter eigentlich als Vermittlerin der Legendenmotive angesehen wissen: viel eher scheint ihm für eine solche Rolle der Talmud in Betracht zu kommen, dessen (haggadische) Legendenmotive er inhaltlich gruppiert in reichhaltiger Übersicht vorlegt, wobei er jeweils die christlichen (abendländischen) Parallelen beifügt. Das folgende Kapitel schildert die Wandlungen der abendländischen, in erster Linie der gallischen Legenden: zweimal, im 7. Jahrhundert und in der Zeit der Kreuzzüge, ist das Eindringen eines neuen, durch den Orient beeinflußten Geschmacks zu konstatieren. Schließlich beleuchtet das Schlußkapitel die subjektive Wahrhaftigkeit der Legendenverfasser bei aller notorischen Fiktion. E. v. Dobschütz[2] hat hier mit Recht eine Würdigung des

[1] Heinrich Günter *Die christliche Legende des Abendlandes* (= *Religionswissenschaftliche Bibliothek* hrsg. v. Streitberg u. Wünsch Bd. 2) Heidelberg, Winter 1910. 6.40 M. [2] *Theol. Lit. Ztg.* 1911 Nr. 16 p. 490.

literarischen Gesichtspunktes vermißt. Das ganze Werk ist voll wertvollen Materials und geistvoller Gelehrsamkeit, aber es hat einen Grundfehler: die griechische Legendenliteratur (von der syrischen will ich schweigen) kommt darin so gut wie gar nicht zu Worte, und das ist unbillig gegenüber dem Talmud, der doch nur ganz sekundär als Quelle für abendländische Hagiographen angesprochen werden kann. Viel nötiger war es, die literarischen Beziehungen der griechischen Hagiographie zum Abendlande lebendig vorzuführen und an Beispielen zu verfolgen und auf dieser Basis dann das selbständige Weiterwachsen der abendländischen Legende zu schildern. Ohne die griechische Hagiographie ist die abendländische Entwickelung etwa von den Scillitanischen Märtyrerakten bis zu Gregor von Tours und von da bis zur Marienlegende des XIII. Jahrhunderts einfach nicht zu begreifen. An weitere Kreise wendet sich v. Wulfs Buch über Heilige und Heiligenverehrung[1]: ohne gelehrte Diskussion und Eingehen auf die Probleme schildert er in schlichter Weise nach einer Einleitung über die urchristliche Weltanschauung die alten Martyrien, dann die Anfänge des Mönchswesens von den ersten ägyptischen Spuren bis auf Bonifatius; dann werden die Formen der Heiligen- und Reliquienverehrung besprochen und Jerusalem und Rom als Wallfahrtsorte gewürdigt. Die Quellen für die einzelnen Angaben werden jeweils notiert, auch kurz die Literatur angegeben. Es ist ein Buch, in dem reichlich und anschaulich erzählt wird, was die Quellen uns von dem Leben und Treiben der Heiligen und ihrer Verehrer berichten. H. Siebert[2] untersucht das kirchliche Schrifttum des ausgehenden Mittelalters, welches sich auf Heiligen- und Reliquienverehrung bezieht: er gibt einen nützlichen

[1] Max v. Wulf *Heilige und Heiligenverehrung in den ersten christlichen Jahrhunderten.* Lpz. F. Eckardt. 1910. 6.— M.

[2] Hermann Siebert *Beiträge zur vorreformatorischen Heiligen- und Reliquienverehrung* (Erläuterungen u. Ergänzungen zu Janssens *Gesch. d. dtsch. Volkes* hrsg. von Pastor. VI 1) Freiburg i B. Herder, 1907. 2.— M.

Überblick über die einschlägige Predigt- und Erbauungsliteratur, die Legendensammlungen und Heiltumbüchlein. Die Anschauungen über die religiöse Bedeutung der Jungfrau Maria und die Nachrichten über ihre Verehrung in den ersten drei Jahrhunderten stellt E. Neubert[1] zusammen und erörtert sie eingehend: die religionsgeschichtlichen Probleme werden nicht berührt. Eine vielfach ganz lustig zu lesende, weil unfreiwillige, Parodie auf die religionswissenschaftliche Legendenforschung liefert A. Drews[2] mit dem Nachweis, daß Simon Petrus eine mythische Figur sei, zu deren Entstehung Mithras, Proteus, Semo, Schem, Janus u. a. m. beigesteuert haben.

In engerem Zusammenhange, als es zunächst erscheinen möchte, steht mit der Geschichte des christlichen oder auch des außerchristlichen Kultus ein Werk, das von den verschiedensten Kreisen wissenschaftlicher Forschung mit lebhaftem Dank begrüßt werden muß, weil es den Historiker in den Stand setzt, die für ihn wichtigsten chronologisch-astronomischen Berechnungen selbst mit größter Leichtigkeit auszuführen: R. Schrams kalendariographische und chronologische Tafeln.[3] Wer von Hermann Usener die Methode religionswissenschaftlicher Forschung gelernt hat, der weiß, welche Bedeutung der Chronologie darin zukommt, und wird die Wohltat, welche ihm durch dieses neue Hilfsmittel erwiesen wird, zu schätzen wissen. Die Tabellen geben zunächst die Tage der julianischen Periode für den x ten Tag jedes Monats in folgenden Kalendern: julianisch-gregorianischer, alexandrinisch-julianischer, persischer, armenischer, ägyptischer, jüdischer, japanischer, chinesischer, mohammedanischer, indischer. Ohne irgendeine schriftliche Berechnung kann direkt aus den Tafeln abgelesen werden, daß

[1] E. Neubert *Marie dans l'église antenicéenne.* Paris. Lecoffre 1908. 3.50 frs.

[2] Artur Drews *Die Petruslegende.* Ein Beitrag zur Mythologie des Christentums. Frankfurt a. M. Neuer Frankf. Verlag, 1910. 1.— M.

[3] Robert Schram *Kalendariographische und chronologische Tafeln.* Lpz. Hinrichs. 18.— M.

z. B. der 30. April 311 ein Montag und = 5 Pachon 27 der diokletianischen Ära = 24 Ijjar 4071 des reformierten jüdischen Kalenders ist u. dgl. m. Für Umwandlungen in Jahre der Stadt Rom, Spanische Ära, Byzantinische und Seleucidenära ist die Rechnung natürlich nach den bekannten, aber auf jeder Seite wiederholten Angaben noch bequemer zu bewerkstelligen. Vor allem aber ermöglichen diese Tafeln eine schnelle und bis auf ca. $^1/_2$ Stunde präzise Berechnung der Mondphasen, des Eintritts der Sonne in die Zeichen des Tierkreises und geben zugleich über Möglichkeit oder Notwendigkeit von Finsternissen Aufschluß. Das ist von größter Bedeutung für die Zeitrechnung aller der Völker, welche, wie die Juden vor der Kalenderfixierung, die Monate empirisch beim Anblick der ersten Mondsichel beginnen lassen oder ihre fehlerhaften Zyklen von Zeit zu Zeit durch primitive Mondbeobachtung korrigieren. Schram hatte schon früher in seinen „Hilfstafeln für Chronologie“[1] das gleiche Ziel angestrebt: aber noch blieb dem Benutzer viel zu berechnen übrig: das nunmehr vorliegende Werk ist von geradezu unübertrefflicher Bequemlichkeit, beschränkt also damit auch die Möglichkeit des Sichverrechnens auf ein Minimum. Bei dieser Gelegenheit seien die Leser auch auf Wislicenus[2] Hilfsbuch dankbar hingewiesen. Die Herstellung des christlichen Jahreskalenders und annähernde Berechnung der Mondphasen ermöglicht übrigens auch das anscheinend vergessene sehr brauchbare Kalenderkompendium Fleischhauers.[3]

Über christliche Denkmäler hat L. v. Sybel[4] ein zusammenfassendes Werk geschrieben: ein zeitgemäßes Unternehmen, denn F. v. Kraus' Geschichte der christlichen Kunst I (1895) ist trotz aller ihrer Vorzüge veraltet und C. M. Kauf-

[1] *Wiener Denkschriften math.-naturwiss. Klasse* 1883 Bd. 45 p 289—358.

[2] F. Wislicenus *Astronomische Chronologie.* S. Reimer, Berlin 1907. 21.— M.

[3] O. Fleischhauer *Kalenderkompendium.* Gotha. Perthes 1884. 2.— M.

[4] Ludwig von Sybel *Christliche Antike. Einführung in die altchristliche Kunst.* Marburg, Elwert. 2 Bde. 1906—09. 15.50 M.

manns Handbuch der christlichen Archäologie (1905) eine unzulängliche Leistung.[1] v. Sybel reklamiert die Geschichte der altchristlichen Kunst für die klassischen Archäologen als integrierenden Bestandteil der Altertumswissenschaft: daß er infolgedessen eine ziemlich ausführliche Übersicht über die Geschichte der israelitischen und altchristlichen Literatur sowie eine mit babylonischen, ägyptischen, persischen und indischen Ausblicken versehene Darstellung des antiken Jenseitsglaubens vorausschickt, wird nicht jeder für notwendig halten, der seiner Hauptthese freundlich gegenübersteht. Der erste Band ist den römischen Katakomben und ihren Malereien gewidmet. Eingehend werden die Grabformen und die Art der Katakombenanlage und -ausstattung erörtert und durch Parallelen erläutert, wobei nur zu wünschen bleibt, daß die außerrömischen Katakomben und Grabanlagen hätten eine gründlichere Berücksichtigung finden mögen; jetzt werden sie nur anmerkungsweise oder — wie die großen sizilianischen Anlagen — gar nicht erwähnt. In der Besprechung der Katakombenbilder setzt sich v. Sybel vor allem mit Wilpert auseinander: insbesondere will er die sämtlichen Mahlzeitdarstellungen als Seligenmahle aufgefaßt wissen und zeigt überhaupt das Bestreben, den „Jenseitscharakter" dieser Kunst stärker zu betonen; sogar für die einfachsten dekorativen Elemente wird eine dahin zielende symbolische Beziehung in Anspruch genommen. Im zweiten Bande wird zunächst das Problem Orient, Hellas und Rom in Auseinandersetzung mit Riegl, Wickhoff, Kraus und Strzygowski behandelt und dem Vorherrschen des griechischen Geistes, modifiziert durch die Stilforderungen der Epoche, das Wort geredet. Es folgt dann eine ausgedehnte Studie über die Sarkophage, welche vor allem bemüht ist, die absolute Chronologie dieser Kunstgattung zu ermitteln. Im Anschluß an Altmanns Arbeit über die antiken Sarkophage, den Frisuren der Kaiser und der Mit-

[1] Sehr brauchbar ist dagegen H. Leclercq *Manuel d'archéologie chrétienne.* 2 Bde. Paris, Letouzey et Ané. 1907.

glieder der kaiserlichen Häuser als den festen Punkten nachgehend, gelingt es v. Sybel, in ein bisher fast finsteres Gebiet an einigen Stellen Licht zu bringen: für das IV. und V. Jahrhundert spielt Graevens Beobachtung über das Tragen der *trabea* eine wichtige Rolle, auch die Reliefs des Konstantinbogens liefern Material; die Stilkritik hilft weiter. Es folgt eine Zusammenstellung der Elfenbeinarbeiten und eine Übersicht der Indizien zu deren Datierung. Das Kapitel über Architektur behandelt vorwiegend das Problem des Ursprungs der Basilika, und zwar in der einzig zutreffenden Weise des Rückgangs auf die hellenistische Saalform. Alles andere, auch Mosaik- und Miniaturmalerei, wird — leider — nur kurz skizziert. Das Ganze ist kein Lehrbuch, sondern ein auf mehreren Gebieten durchgeführter Versuch, der freudig zu begrüßen ist. Eindringlicher würde v. Sybels Darlegung wirken, wenn sie weniger breit gehalten wäre. Neues und sehr willkommenes Material bietet Rott[1] in seinen „kleinasiatischen Denkmälern“: er legt die Ausbeute einer 1906 zusammen mit K. Michel unternommenen Forschungsreise vor, die vor allem für die Kenntnis des kleinasiatischen Kirchenbaues, auf den Strzygowski zuerst aufmerksam gemacht hat, von reichem Ertrag gewesen ist. Basiliken der verschiedensten Formen sind da zutage getreten und werden in Grundrissen und zahlreichen, meist gut gelungenen photographischen Aufnahmen vorgeführt. So wird die von Niemann nur flüchtig skizzierte Kirche der Panagia von Adalia als eine ursprünglich fünfschiffige Basilika erkannt und die komplizierte Baugeschichte des jetzt dem Verfall geweihten Denkmals geschildert und durch Abbildungen, insbesondere sorgfältige Aufnahmen der ornamentierten Stücke, erläutert. Perge besitzt zwei wertvolle Basiliken mit Atrium,

[1] Hans Rott *Kleinasiatische Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien.* Darstellender Teil (= Studien über christliche Denkmäler hrsg. v. J. Ficker. Neue Folge. 5. 6. Heft.) Leipzig, Dieterich 1908. 25.— M.

Sakristeien nach syrischer Art und Ansätzen zum Querschiff: Rott vermutet, sie seien schon im 4. Jahrhundert gebaut. Auf kappadokischem Gebiet finden sich mehrfach Kreuzkirchen mit hufeisenförmiger Apsis, oft ganz vorzüglich erhalten, am schönsten die Kirche der vierzig Märtyrer bei Skupi. Ferner ein Oktogon mit Kuppel und Apsis bei Suwara und Kuppelkirchen bei Tscheltek und Halvadere. Eine besondere Merkwürdigkeit Kappadokiens sind die Höhlenkirchen im Soanderetal mit ihren phantastischen Bauformen und gut erhaltenen Wandmalereien, die sich gelegentlich ins 11. Jahrhundert datieren lassen, während die Höhlenbauten selbst bis ins 6. Jahrhundert hinabgehen mögen (S. 135. 139. 154). In Lykien nehmen die großen Kirchenanlagen von Dere Ahsy und Myra und die aus guter Zeit stammenden Reste von Aladja Jaila das Hauptinteresse in Anspruch. Die Inschriften sind, soweit sie zu den Bauten in Beziehung stehen, jeweils bei der Beschreibung mitgeteilt: die sonstige epigraphische Ausbeute der Reise legt W. Weber in 110 Nrn. vor. Eine sehr dankenswerte Beigabe ist die von W. Ruge und E. Friedrich bearbeitete archäologische Karte von Kleinasien. In derselben Fickerschen Sammlung hat J. Reil[1], dem wir bereits eine gute Monographie über die Kreuzigungsdarstellungen verdanken, die Bildzyklen des Lebens Jesu untersucht, eingehend und mit sorgfältiger Berücksichtigung der Literatur. Im 4. Jahrhundert entwickelt sich der Wunderzyklus aus sepulkral-symbolischen Motiven: ob Kleinasien dabei die von Reil vermutete Rolle spielt, ist mir freilich sehr fraglich. Aber das Interesse an Wundern (und an alttestamentlichen Darstellungen) wird im Orient langsam verdrängt durch Bilder aus dem Leiden und der mit der Auferstehung beginnenden Verherrlichung Jesu sowie aus der Kindheitsgeschichte: während dieses, im 5. Jahrhundert zur vollen Stärke gelangenden Strebens vollzieht sich der Zusammenschluß der beiden Reihen

[1] Joh. Reil *Die altchristlichen Bildzyklen des Lebens Jesu* (Studien usw. N. F. 10) Leipzig, Dieterich 1910. 5.— M.

zum Vollzyklus des Lebens Jesu, aus dem seit dem 6. Jahrhundert auf dem Gebiete syrisch-palästinensischer Kunst die Zyklen zur Illustration der großen Kirchenfeste und der auf palästinensischen Pilgerandenken zuerst auftauchende meist fünfgliedrige „Pilgerzyklus" abgeleitet werden. Schönewolf[1] hat, von Ficker angeregt, die Untersuchung der Auferstehungsdarstellungen unternommen; aber nur den Anfang hat er vollenden können, dann hat ihn ein früher Tod seiner Arbeit entrissen; sein Lehrer Ficker hat die Herausgabe des opus postumum übernommen. Die meist sogenannte symbolische Darstellung der Auferstehung durch ein kranzgeschmücktes Christusmonogramm am Kreuz, unter dem Soldaten stehen, hält Schönewolf nur für ein durch das Constantinische Labarum und in etwas auch durch das Votivkreuz in Jerusalem beeinflußtes Triumphsymbol von „schwebender Stimmung" ohne Beziehung zur Auferstehung, was mir nicht wahrscheinlich ist. Dagegen werden die Auferstehungsdarstellungen palästinensischer Pilgerandenken (Frauen am Grabe) zutreffend mit dem Grabüberbau selbst in Verbindung gebracht und das bekannte in Lichtdruck beigegebene Münchener Elfenbein als eine hellenisierte Form des gleichen Bildes gut gewertet. Eine ganz ausgezeichnete Leistung ist Dölgers[2] Untersuchung des christlichen Fischsymbols. Sehr behutsam und sorgfältig geht Dölger vor, jede Hypothese, jede Möglichkeit untersucht er und kommt dabei auf allerlei Seitenwege, die ihn aber doch nie vom Thema abbringen. Das Resultat des auf umfangreichem Zeugenverhör aufgebauten ersten (religionsgeschichtlichen) Teils

[1] Otto Schönewolf *Die Darstellung der Auferstehung Christi.* Ihre Entstehung und ihre ältesten Denkmäler (Studien usw. N. F. 9). Leipzig, Dieterich 1909. 3.— M.

[2] F. J. Dölger *ΙΧΘΥΣ Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit* I. Band: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchung, zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentslehre. (Supplement der Römischen Quartalschrift. Freiburg i. B. Herder 1910 16 M Vgl. auch meine Anzeige in *Theol. Lit.-Ztg.* 1912.

ist etwa folgendes: das Symbol des Fisches für Christus hat innerhalb der christlichen Gedankenwelt seinen zureichenden Grund in den um die Taufe gruppierten Vorstellungen: die (christliche) Aberkiosinschrift gibt dieselben zutreffend wieder: Christus, der in der Taufwasserepiklese herabgerufene Logos, ist der Fisch, welcher in der Taufquelle lebt und von der Hand der heiligen Jungfrau d. h. der Kirche den Gläubigen stets als eucharistische Speise gereicht wird. Den äußeren Anstoß zur Wahl gerade dieses Symbols, das in Kleinasien zuerst auftaucht, mag die Rolle des Fisches im Kult der Atargatis und dem damit verwandten der thrakischen Reiter geboten haben. Jüdischen Einfluß — wie ihn Scheftelowitz in Jahrgang XIV dieser Zeitschrift vertritt — lehnt Dölger als nicht genügend belegt ab. Sein zweiter Teil, die epigraphische Untersuchung bringt eine ausführliche Behandlung aller *ΙΧΘΥΣ*-Inschriften, durch zahlreiche Reproduktionen erläutert: dabei fällt auch für andere Fragen mancherlei ab, z. B. Isopsephie und *ΧΜΓ* (S. 298 ff.), der *Σωτήρ*-begriff S. 406 ff. u. a. Unter Ablehnung der Hypothesen Eglis und Mowats entscheidet sich Dölger (S. 405), wohl mit Recht dafür, daß „das früher entstandene Fischsymbol die Transcribierung des *ἰχθύς* zu *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ* gebracht hat." Das Buch ist, ebenso wie die Studie von E. Krebs[1] über den Logos ein erfreuliches Zeichen dafür, daß man auch in den Kreisen der katholischen Theologen das traditionelle Vorurteil gegen die religionsgeschichtliche Methode abzulegen beginnt.

[1] Engelbert Krebs *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert.* Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre (Freiburger Theol. Studien hrsg. v. Hoberg u. Pfeilschifter. 2) Freiburg i. B. Herder. 1910.

5 Hagiographisches und Verwandtes

Von **Ludwig Deubner** in Königsberg

Im folgenden soll kurz über einige neuere Arbeiten berichtet werden, von denen der Redaktion dieses Archivs Exemplare zur Besprechung überwiesen sind.

Ein wichtiges allgemeines Hilfsmittel stellt der Hagiographische Jahresbericht für die Jahre 1904—1906 dar, herausgegeben von P. Hildebrand Bihlmeyer O. S. B., Kempten und München, 1908. Der gewaltige Stoff, der trotz aller Knappheit 304 Seiten füllt, ist planmäßig disponiert: ein allgemeiner Teil faßt das einschlägige Material in acht Kapiteln zusammen, unter denen hier besonders das dritte (Religionsgeschichtliches, Mythen uud Folklore, S. 14ff.) hervorgehoben sei, ein spezieller, der 227 Seiten umfaßt, verzeichnet in alphabetischer Reihenfolge unter jedem Heiligennamen die auf seinen Träger bezügliche Literatur. Ein Heiligen- und Autorenverzeichnis beschließt das Werk. Der Standpunkt ist katholisch. Neben diesem alle Einzelheiten registrierenden Bericht haben wir eine großzügige Darstellung von Stand und Aufgaben der hagiographischen Forschung erhalten durch Albert Ehrhards Abhandlung: Die griechischen Martyrien, Schriften der wiss. Ges. in Straßburg Nr. 4, Straßburg 1907. Besonders wertvoll sind die Ausführungen über die Überlieferungsgeschichte der Menologien; reiche Literaturangaben weisen dem Neuling den Weg. — Für Seminarübungen hat Hans Lietzmann einen Sonderabdruck von Antonius' Leben des h. Symeon Stylites in drei Fassungen veranstaltet (Leipzig 1908); die vollständige Bearbeitung dieses Heiligenlebens, die Lietzmann in Verbindung mit seinem Seminar lieferte, ist in den Texten und

Untersuchungen z. Gesch. d. altchr. Lit. Bd. 32, 4 erschienen. Aus der Überlieferungsgeschichte des Polykarp-Martyriums macht Hermann Müller Mitteilungen (Paderborn 1908): er verzeichnet die zu Gebote stehenden Quellen einschließlich der Übersetzungen ins Lateinische, Syrische, Armenische, Koptische, Altslawische sowie des Eusebianischen Berichts nebst dessen Übersetzungen und bespricht das gegenseitige Verhältnis der verschiedenen Fassungen an der Hand einzelner Stellen. Wilhelm Friedmann, Altitalienische Heiligenlegenden, Gesellschaft f. roman. Lit. Bd. 14, Dresden 1908, veröffentlicht in veronesischem Dialekt geschriebene Legenden einer Florentiner Handschrift aus der 1. Hälfte des XIV. Jahrhunderts, die meist der Legenda Aurea entnommen sind. Die Einleitung zu den Texten enthält Bemerkungen über die Handschrift und die Quelle der Legenden, sowie besonders eine Darstellung der sprachlichen Form; auch die den Texten folgenden Anmerkungen nehmen auf die sprachlichen Eigentümlichkeiten Bezug; ein Glossar ist angehängt. Auf eine volkskundliche Einzelheit macht der Verfasser selbst aufmerksam: die Namen der Ungeheuer Leviathan und Onachus sind in Lematar und Ynogu verunstaltet (VIII 25f.). Raffaele Magnanelli sammelt in seinen Canti narrativi religiosi del popolo italiano novamente raccolti e comparati I, Roma 1909, verschiedene Fassungen volkstümlicher Gedichte, die sich mit den Schicksalen der Heiligen Alessio, Barbara, Caterina martire, Caterina peccatrice, Giuliano und Lucia beschäftigen. Vor den Gedichten findet man kritische und historische Bemerkungen zu der Legende des betr. Heiligen, sowie eine italienische Wiedergabe ihrer Hauptfassung oder -fassungen. Hinter den Gedichttexten wird das Verhältnis ihrer Fassungen untereinander und zur Legende erörtert. Allgemeines Interesse bietet eine Abhandlung von Emil Katužniacki, Über Wesen und Bedeutung der volksetymologischen Attribute christlicher Heiliger, Sonderabdruck aus der Jagić-Fest-

schrift, Berlin 1908. Es handelt sich um eine lange Reihe von Heiligen verschiedener Völker, aus deren Namen volksetymologische Schlüsse auf ihre Wirkungssphäre gezogen sind — der Ausdruck 'Attribute' ist nicht glücklich. So heilt z. B. Rosa nach deutschem Glauben den Rotlauf oder die Rose (S. 15). Der Verf. gibt eine Liste von 79 solcher Heiligennamen und betrachtet sie einleuchtend als eine moderne Analogie zu den von Usener charakterisierten, begrifflich durchsichtigen Sondergöttern: an diese sei das heidnische Volk so gewöhnt gewesen, daß es sich nach dem Übertritt zum Christentum umgekehrt aus der Namensform der Heiligen ihre Tätigkeit abstrahiert und so Name und Wirkung wieder in Zusammenhang gebracht habe. Von Wert ist die Bemerkung, daß die offenbaren Neubildungen, die sich unter den von Usener behandelten littauischen Götternamen fänden, an dem Wesen der gesamten Erscheinung der Sondergötter nichts änderten, sondern nur spätere Triebe derselben religiösen Begriffsbildung darstellten. Die mustergiltige Spezialuntersuchung eines ikonographischen Typus liegt vor in dem weite Ausblicke gewährenden Buche von Paul Perdrizet, La Vierge de Miséricorde, Bibliothèque des écoles françaises 101, Paris 1908. Eine große Anzahl von Marienbildnissen zeigt die Mutter Gottes, wie sie ihren Mantel schützend um Gruppen von Menschen breitet, die zu ihren Füßen knien. Perdrizet weist nach, daß der Typus von den Cisterciensern geschaffen ist, auf Grund einer Legende, die Caesarius von Heisterbach erzählt und deren Vorbilder möglicherweise in die heidnische Zeit hinaufreichen. Der Mantel, auch sonst als Symbol des Schutzes bekannt, bedeckt ursprünglich nur die der Jungfrau besonders nahestehenden Cistercienser. Die Dominikaner übernehmen den Typus und schaffen eine Konkurrenzlegende. Andere Orden, dann die Bruderschaften, folgen. Die dominikanische Rosenkranzverehrung führt zu einer Rosenkranzmadonna, die unter ihrem Mantel die ganze Christenheit vereinigt, ein Ausdruck der universalistischen Tendenzen des

Ordens. Von einem Dominikaner war auch das Speculum humanae salvationis verfaßt, das eine bildliche Darstellung der Sünder unter dem Mantel der Madonna enthielt. Das vielgelesene Werk hat zur Verbreitung des Manteltypus jedenfalls ein gutes Teil beigetragen. Dazu kommen zahlreiche Bilder, die, wie Perdrizet zeigt, als Weihgeschenke gegen die Pest aufzufassen sind, die seit Mitte des XIV. Jahrhunderts die Gemüter beunruhigte. Wir sehen Maria ihren Mantel um die Menschheit breiten, während vom Himmel die Pfeile oder Wurfspeere der Pest herabgeschossen werden, die an dem Mantel abprallen. Neben diesem speziell umbrisch-franziskanischen Typus steht der dominikanische der drei Pfeile: Krieg, Teuerung und Pest, die Gott gegen Habsucht, Stolz und Luxus entsendet. Schließlich entwickelt sich der Typus der Mater omnium. An diese geschichtliche Darlegung schließen sich Erörterungen über die Typen der Beschützten, über die Typik der Madonna und ihres Gefolges, über seltenere Darstellungen. Auch Heilige übernehmen schließlich den Schutzmantel, besonders die hl. Ursula. Ein Anhang bespricht den Typus der fürbittenden Maria, die Jesus oder Gottvater ihre entblößte Brust zeigt: sein Ursprung findet sich in einer Predigt des Arnold von Bonneval (XII. Jahrh.). Den einzelnen Kapiteln des Buches sind ausführliche ikonographische Verzeichnisse beigefügt. In dem Programmhefte (VIII 1910, 1ff.) des Archivs für Kulturgeschichte, das soeben in den Verlag von B. G. Teubner übergegangen ist und dessen neuer Entwicklung man auf Grund des vom Verlag und Herausgeber aufgestellten Programms und der Namen der Mitarbeiter mit Spannung entgegensehen darf, befindet sich ein Aufsatz Stückelbergs über Heiligengeographie, in dem die Wichtigkeit einer kartographischen Darstellung der Heiligenkunde durch einige Spezialfälle anschaulich erläutert und eine Reihe leitender Gesichtspunkte für die Herstellung solcher Karten gegeben wird.

Einen sehr nützlichen Führer durch die neugefundenen Menasheiligtümer bietet das Büchlein von Carl Maria Kaufmann: Der Menastempel und die Heiligtümer von Karm Abu Mina, Frankfurt a. M. 1909, mit zahlreichen Abbildungen. Es enthät eine Beschreibung der Entdeckung der Heiligtümer, der Reiseroute, der Geschichte des Tempels sowie der Ruinen und Funde. Ein Teilnehmer der Kaufmannschen Expedition, J. C. Ewald Falls, hat eine flotte feuilletonistische Schilderung verfaßt, die unter dem Titel Ein Besuch in den Natronklöstern der sketischen Wüste in den Frankfurter zeitgemäßen Broschüren als 3. Heft des 25. Bandes unter Beigabe von 9 Originalaufnahmen erschienen ist (Hamm i. W. 1905). Dem rührigen Bonner Gelehrten Karl Leopold Goetz gebührt das Verdienst, das deutsche Publikum auf einen außerordentlich wichtigen Mittelpunkt altrussischen Christentums aufmerksam gemacht zu haben. Sein Buch Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands, Passau 1904, behandelt in einem ersten Teile die Geschichte des Klosters, das sich aus bescheidensten Anfängen, und zwar aus unterirdischen Anlagen heraus entwickelte, weshalb auch die späteren oberirdischen Bauten den Namen Höhlenkloster führten. Der zweite Teil liefert eine Darstellung der Wirksamkeit der Mönche sowie ihrer Stellung zu Fürsten und Geistlichkeit. Nachdrücklich wird die nationale und kulturelle Bedeutung dieser einzigartigen Gründung hervorgehoben. Beachtenswert sind die Angaben über Wunder, die die Mönche vollführten, S. 168ff. Von dem wertvollen Werke des Dorpater Privatdozenten Karl Konrad Graß, Die russischen Sekten, ist der II. Band, Die weißen Tauben oder Skopzen, zur Hälfte erschienen, die Geschichte der Sekte bis zum Tode des Stifters umfassend, Leipzig 1909. Wir erhalten gründliche und sorgfältige Untersuchungen über die Person des Stifters Seliwanow, seine Schicksale und die Ausbreitung seiner Lehre. Eine lange Reihe eingelegter Urkunden gewährt interessante, zuweilen erschütternde Einblicke

in das Treiben der Skopzengemeinden. Für religiöse Ekstase ist hier interessantes Material zu finden.

Endlich sei eine Arbeit von Richard Engdahl erwähnt, Beiträge zur Kenntnis der Byzantinischen Liturgie, Neue Studien z. Gesch. d. Theologie u. d. Kirche 5, Berlin 1908. Der Verf. ediert nach einer Karlsruher Handschrift griechische liturgische Texte: die Liturgien des Chrysostomus und Basilius und die ὕψωσις τῆς παναγίας, zum Teil mit alter lateinischer Übersetzung. Es folgt eine minutiöse Besprechung der einzelnen rituellen Akte der Proskomidie, unter Heranziehung gedruckter Texte der beiden genannten Liturgien, eine Erörterung über die von byzantinischen Theologen vorgetragenen symbolischen Deutungen der besprochenen liturgischen Akte sowie der dabei verwendeten rituellen Gewänder, endlich einige allgemeine Bemerkungen über die Proskomidie. Hingewiesen sei auf die Literatur über griechischen Ritus in Italien (S. 85f.).

III Mitteilungen und Hinweise

Der vierte internationale Kongreß für Religionsgeschichte findet vom 9.—13. September 1912 in Leyden statt. Vorgesehen sind folgende Sektionen: 1. Naturvölker und allgemeine Fragen. 2. China und Japan 3. Ägypten. 4. Semiten. 5. Islam. 6. Indien und Iran. 7. Griechen und Römer. 8. Germanen, Kelten und Slaven. 9. Malayen und Polynesier. 10. Christentum. Anmeldungen für Vorträge sind zu richten an das Bureau des Kongresses, Leiden, Platsoen 71. R. W.

Zu den nordkaukasischen Steingeburtssagen

Die dankenswerten Zusammenstellungen, die A. v. Löwis of Menar in diesem Archiv XIII 509 ff. 641 ff. gegeben hat, scheinen mir einiger nicht ganz unwichtiger Ergänzungen fähig. Zunächst möchte ich zu der S. 520 vertretenen Hypothese jüdischen Einflusses darauf hinweisen, daß die rabbinische Armillussage bei weitem nicht das älteste Zeugnis für den jüdischen Glauben an das Wunder der Steingeburt darstellt. Wenn Johannes der Täufer (Matth. 3, 10 u. 11) den Juden zuruft: *δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων*[1] *ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ*, so konnte er darauf rechnen, daß die Zuhörer sich an Jes 51, 2 erinnern würden, wo es heißt: „Blickt auf den Felsen hin, aus dem ihr gehauen seid, und auf die Höhlung des Brunnens, aus der ihr ausgegraben seid[2],

[1] Einige Erklärer vermuten, es handle sich hier um die zwölf am Jordanufer errichteten Malsteine des Galgal, die nach Josua 3, 20 (cf. 8) als Sinnbilder der zwölf Stämme galten. Ähnlich wie bei dem griech. *λᾶες—λαοί* in der Deukalionsage (Gruppe Hdb. 441,7) nimmt T. K. Cheyne Enc. Bibl. 4284 bei Jes. 51, 2 ein Wortspiel zwischen *bānīm* 'Kinder' und *'abānīm* 'Steine' an. Das ist kaum nötig, wenn auch möglich. Sicher betonte der Täufer den Gleichklang von aram. b^{e}najja' = *τέκνα* und 'ab^{e}najja' = *λίθοι*.

[2] Vgl. hierzu Jes. 48, 1: „Ihr, die ihr aus dem Quell Judas hervorgingt" und *ψ* 68, 27: „Ihr vom Quell Israels." Vgl. Prov. 5, 15 den figürlichen Gebrauch von *be'er* = Brunnen und *bōr* = Zisterne für 'Weib' bzw. *cunnus*.

blickt hin auf Abraham, euren Ahnherrn, und Sara, die euch gebar, denn als einzelnen habe ich ihn berufen und ihn gesegnet und gemehrt."[1] Der prophetische Verfasser hat diese Zeilen gewiß in einem auch vom jahvistischen Standpunkt unverfänglichen Sinn gemeint. Aber das Gleichnis für die Nachkommenschaft, die dem Patriarchen von Gott wunderbarerweise in einem Alter erweckt worden war, wo die zeugende Kraft schon versiegt, so daß der Unfruchtbare mit Recht einem dürren Felsen[2] verglichen werden kann, hat doch höchstwahrscheinlich eine Steingeburtssage zum mythologischen Hintergrund; ja es scheint, als ob der Ausspruch des Johannes sich am ehesten verstehen ließe, wenn es zu Jes. 51, 2 damals einen volkstümlichen Midrasch gab, der erzählte, wie Gott dem greisen Patriarchen aus einem besonderen Felsen — im Gegensatz zu „diesen Steinen (hier)" — einen Stammhalter erweckte. Die Elemente dieser Legende ergeben sich unschwer aus der bekannten Galat. 4, 25 vorgetragenen Namenserklärung von 'Hagar' aus dem Arabischen: *τὸ δὲ Ἄγαρ ὄρος*[3] *ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ*. In der Tat heißt ḥağar — der schwächere Hauchlaut ה für ח im masoretischen Text setzt eine andere, im Galaterbrief ebenfalls verwertete Etymologie voraus[4] — arabisch 'Stein', 'Klippe', 'Fels', so daß die *Ἀγαρηνοί* oder Hagariten der Bibel entweder die 'Stadtleute' oder die 'Söhne des Steines' sind. Beides würde sehr gut auf Petra-Selah, den uralten befestigten Knotenpunkt der nordarabischen Karawanenstraßen, das 'Kadesh' oder Heiligtum jenes 'Steines' oder 'Felsens' passen, der noch im Ḳoran (II 58, VII 160)

---

[1] Der letzte Satz ist vielleicht eine erklärende Glosse, da gleich darauf wieder ein 'Denn' folgt.

[2] Vgl. zur Vorstellung des dürren Felsens Jes. 41, 13: „Ich will auf kahlen Höhen Flüsse hervorbrechen lassen"; Psalm 118, 8: „der den Felsen in einen Wasserteich verwandelt".

[3] So — ohne *Σινᾶ*, das ein alter, besonders zu erklärender Einschub ist, wenn es nicht einfach aus der vorigen Zeile wiederholt ist — mit Bousset nach der alten lateinischen Übersetzung.

[4] *Ἄγαρ συστοιχεῖ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ*; offenbar zunächst weil *hagar* im äthiopischen und einigen arabischen Dialekten 'Stadt' bedeutet (Th. Nöldeke *Enc. Bibl.* 1933, 2 mit dem Hinweis darauf, daß tatsächlich mehrere arabische Siedelungen diesen Namen führen; Hommel *Grundr.* 163, 3). Überdies hat Hugo Winckler *Enc. Bibl.* 4642f. auf das arab. *hagr* = Mittag bzw. Mittags- und Kulminationspunkt hingewiesen. Das erklärt sowohl die Beziehung auf Jerusalem, das als Mittel-, Nabel- und Gipfelpunkt der Welt galt, als die Einschiebung *Σινᾶ*, da nach Winckler a. a. O. auch dem Sinai-Horeb die gleiche kosmologische Bedeutung vindiziert wurde. Die volle Berechtigung, den Namen Hagar aus dem Arabischen zu erklären, ergibt sich daraus, daß Hagar-ham-Mizrith Gen. 16, 1 gegenwärtig nicht mehr als Hagar die Ägypterin, sondern als Hagar aus Muzri (Nordarabien) verstanden wird (*Enc. Bibl.* 316,2). Vgl. neuerdings Rich. Hartmann ZATW XXX 1910 S. 146 f.

schlechtweg *el ḥaǧar* heißt. Da anderseits feststeht[1], daß der Steinfetisch von Petra unter dem Namen *Χααβου* in der nabatäischen Zeit als jungfräuliche und Muttergottheit gegolten hat, da ferner die Identität dieser *Χααβοῦ* mit der Kaʿaba der Koreischiten in Mekka längst erkannt ist[1], liegt nichts näher, als die bei dem gut unterrichteten, des Arabischen kundigen Euthymius von Zygabene[2] erhaltene byzantinische Abschwörungsformel[3] heranzuziehen, in der tatsächlich von einer Hierogamie des Abraham mit der Hagar auf dem heiligen Stein, der Kaʿaba von Mekka, die Rede ist: *ἀναθεματίζω . . . τὸν* (sc. *ἐν Μέκῃ οἴκῳ προσευχῆς ὄντα*) *λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα· τιμᾶσθαι δὲ* (*φασὶ*) *τοῦτον ὡς ἐπάνωθεν αὐτοῦ τῇ Ἄγαρ ὁμιλήσαντος τοῦ Ἀβραάμ, ἢ ὡς αὐτῷ τὴν κάμηλον προσδήσαντος*[4] *ὅτε τὸν Ἰσαὰκ ἔμελλε θύειν.* Es ist klar, daß dieses seltsame, harte Brautlager sich nur dadurch erklären läßt, daß eben *el Ḥagar*, der ʿStein' selber, als göttliche Braut des „erhabenen Vaters" *Ab-ram*, des Gatten oder „Herrn der Šarah" oder Šaraj[5], d. h. des Dhu-'l-Šarah oder Dusares oder Dhu Šamawij, des Himmelsherrn, galt, der natürlich selbst im Ritual durch seinen heiligen, aus den Schilderungen des Dusaresidols von Petra[6] bekannten Steinfetisch dargestellt war, so daß diese Ver-

[1] Vgl. Blochet, Revue de linguistique XXXV 1902 p. 5 ff. und Eisler, Philol. LXVIII p. 121 ff.

[2] Bei Niketas Choniat. Thesaur. orthodox. ex ms. bei Lenormant *Lettres assyrolog.* II p. 126, 1.

[3] Über diese vgl. Montet, Revue de l'hist. des relig. 1906 I p. 145, II p. 231; Clermont-Ganneau, Rec. arch. or. 1906 VII p. 255 und neuerdings Fr. Cumont *L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux Musulmans*, Revue de l'hist. des relig. LXIV p. 143 ff.

[4] Dieses ʿAnbinden' des Kamels am heiligen Stein versteht man am besten an der Hand einer von Nöldeke ZDMG 38, 143 erörterten Weihinschrift mit der Widmung zweier goldener Kamele an den Himmelsgott Dhu-Šamawij; Spuren im Inschriftstein lassen erkennen, daß die goldenen Kamele auf ihm als auf einer Basis befestigt waren. Denselben Tatbestand zeigt die in Puteoli gefundene Weihinschrift CIS II 157, wo dieselben zwei goldenen Kamele als dem Dusares aufgestellt erscheinen. Endlich kann auch an das Anbinden des Opfertieres gedacht werden, da ja arabische Kamelopfer u. a. aus einer vielbehandelten Stelle der Vita des heiligen Nilus (W. Robertson Smith *Religion of the Semites*[2] p. 218) bekannt sind.

[5] Nöldeke ZDMG 40, 183; 42, 484 und Lagarde Übers. 92 f. haben längst darauf hingewiesen, daß diese zwei biblischen Namensformen auf die Gleichwertigkeit der Endungen ־ר und ־ךָ im Arabischen zurückweisen. Die Bedeutung 'Herrin' wird Gal. 4, 23 (*παιδίσκη* und *ἐλευθέρα* nach Gen. 16, 1) in Gegensatz zu Hagar gestellt (*εἰς δουλείαν γεννῶσα. ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ*), offenbar wegen des assyr. *agru, agarru* Sklave.

[6] Suid s. v. *θεὸς Ἄρης: λίθος μέλας τετράγωνος ἀτύπωτος. ὁ δὲ οἶκος ἅπας πολύχρυσος ἦν.* Max. Tyr. Diss. VIII 5: *Ἀράβιοι, σέβουσι μέν, ὄντινα δέ, οὐκ οἶδα· τὸ δὲ ἄγαλμα εἶδον, λίθος ἦν τετράγωνος.*

mählung der beiden λίθοι sich ähnlich dargestellt haben dürfte, wie die von Heliogabal gefeierte Hochzeit des Steines von Emesa mit dem der Tanit von Karthago.[1] Die *consummatio matrimonii* scheint einerseits durch die altsemitischem Brauch gemäße Überzeltung der Steingöttin[2] angedeutet, anderseits aber möglicherweise auch durch menschliche Vertreter in einer entsprechenden „heiligen Handlung" dargestellt worden zu sein. Wenigstens könnte die Legende, daß die beiden Steine Asaph und Nailâ unweit der Kaʿaba die Leiber eines Frevlerpaares seien, das durch den Zorn der Gottheit wegen einer im Tempel selbst vollzogenen μῖξις im Aktus selbst versteinert worden wäre[3], derartiges durchblicken lassen. Wie immer aber symbolisch die Befruchtung des mütterlichen Steinidols zur Veranschaulichung kam, sicher ist, daß nach der entsprechenden Frist die Geburt eines göttlichen Sprößlings gefeiert wurde, so daß der Stein in der Zwischenzeit als schwanger gegolten haben muß, ferner daß der Göttersprößling des Steinidols als Ahnherr der Bᵉnē Ḥagar gegolten hat. Auf arabischem Boden geht also jedenfalls der Glaube an eine Steingeburt[4] durchaus nicht „im letzten Grunde auf Traumvorstellungen und Erlebnisse zurück" (v. Löwis p. 521), sondern vielmehr — wie die meisten Mythenmotive — auf Tatsachen des Kultes.

So bleibt noch zu erörtern, ob die Juden, die unter König Amaziah Selah-Petra eroberten und deren (freilich zum Teil späte nachexilische) *toldôth Abraham* in der Hagarepisode unverkennbar edomitisches, d. h. arabisches Gut bewahrt haben, auch die Vorstellung von der Steingeburt mit ihren feindlichen Nachbarn teilten. Diese Frage kann nun m. E. — auch abgesehen von der späten Armillussage — kaum anders als bejahend beantwortet werden. Es ist bekannt genug, daß der Namen 'Fels' (*zur*), der Jes. 51, 1 auf Abraham angewendet wird, in einer ganzen Reihe von Stellen[5] als Bezeichnung Jahwes auftritt: nun heißt es ausdrücklich in dem alten sog. Moseslied Deut. 32, 18 unmittelbar neben v. 16 „(Jeschurun) verstieß Gott, der ihn gemacht hatte": „An den Felsen, der dich erzeugte (צוּר יְלָדְךָ), dachtest du nicht, und vergaßest den Gott, der dich geboren (אֵל מְחֹלְלֶךָ). Das Volk

[1] Herodian V 35, Dio Cass. 79, 12; in diesem Archiv 1908, 226.

[2] Siehe *Philologus* LXVIII S. 120f. und den Artikel *kiswah* in Hughes Dictionary of Islam 2806.

[3] Ḳazwini und Yakut bei Lenormant a. a. O. 235. Ähnlich werden Hippomenes und Atalante wegen ihrer Liebesvereinigung im Tempel der Göttermutter Kybele zu Theben in Löwen verwandelt (Ov. Met. X 686ff.).

[4] Robertson Smith *Lect. on the relig. of the Sem.* I 86, wo nach Gruppe *Myth. und Rel. gesch.* 439, 1 arabische Sagen von der Geburt der Menschen aus Steinen angeführt sind, konnte ich nicht einsehen.

[5] Vgl. Gray *Hebrew Personal Names* p. 165f.

hat sich also neben der rechtgläubigen Lehre von der Schöpfung des Menschengeschlechts auch noch die 'heidnische' Vorstellung einer physischen Abstammung der Ahnen von der Gottheit erhalten, wobei die letztere bezeichnenderweise gerade hier noch unter dem urtümlichen Bild des Felsens eingeführt erscheint. Obwohl die deuteronomistische Schreiberschule das Bild unbedenklich übernommen hat, sind doch so grobe Paganismen nicht ungerügt geblieben: „schämen werden sich müssen, sagt Jeremias (2, 27), die vom Hause Israel, samt ihren Königen, ihren obersten Beamten, ihren Priestern und ihren Propheten, die zum Baum (oder 'Holz'; עֵצ) sagen «Mein Vater bist Du» und zum Stein «Du hast mich geboren».[1] Ich hoffe, anderswo ausführlich zu zeigen, daß das Bild von der kreißenden und gebärenden 'Jungfrau Zion'[2], der „gemeinsamen Mutter aller"[3], insofern hierher gehört, als צִיּוֹן nur eine alte Bezeichnung des heiligen Steines[4] und ursprünglich den Namen jenes heiligen Felsens darstellt, nach dem die alte Jebusiterburg von Jerusalem benannt ist, den die Juden als *'ebēn shᵉthijjah* und die Mohammedaner als *as-Sahra* einer besonderen Verehrung heute noch würdigen. Die weit ältere Eroberung von Jerusalem und die dadurch bewirkte Übernahme des 'Ziōn'heiligtums der alten jebusitischen Opferhöhe kann daher vor dem verwandten Kult des viel später und bloß vorübergehend unterworfenen Selah-Petra bei der Erklärung des jüdischen Glaubens an die Steingeburt eines göttlichen Ahnen den Vorrang beanspruchen.

Trotzdem also feststeht, daß der Glaube an die Steingeburt den Juden seit ältester Zeit vertraut war und trotzdem niemand den Einschlag jüdischen Volkstums in dem der nordkaukasischen Stämme bezweifelt, scheint mir die Zurückführung jener Sagen der Čečenzen und Osseten auf jüdische Vorbilder in Ermangelung jeder spezifisch jüdischen Färbung im einzelnen überaus bedenklich. Die

[1] Hier wäre also die Hierogamie eines dendritischen Idols mit einem weiblich gedachten Stein vorausgesetzt, etwa wie in Indien die heilige Tulasistaude alljährlich mit dem mystischen Schwarzstein Salagrama vermählt wird (Frazer *Lectures* p. 157). Die Verbindung eines (Altar)-steines mit einem Baum ist typisch für ursemitische Heiligtümer; vgl. z. B. Josua 24, 26 f. den Stein unter der Eiche im Heiligtum Jahwes zu Sichem. Die von den Propheten beklagte „Unzucht unter dem grünen Baum" könnte als magische Darstellung einer Hierogamie gelten.

[2] Jes. 66, 8.

[3] Ps. 87, 5 mit Wellhausen dem griech. *μήτηρ Σιών, ἐρεῖ ἄνθρωπος* folgend und mit Furneß (in Haupts Polychrombibel) übersetzend: „Aber jeder nennt Zion seine Mutter, von ihr ist jeder abstammend, er selbst, der Höchste, hütet sie."

[4] 2. Kön. 23, 7, Jerem. 31, 21, Ezech. 39, 15 (gr. *σκόπελος*). Die Vokalisation *ziūn* im masoretischen Text ist bloß deteriorierend nach *schikkuz* = Gräuel, wie bei *Sikkuth* für *Sakkut, Gillul* etc.

wirkliche Quelle dieser Legenden wird vielmehr unzweifelhaft durch die schon von dem Anonymus N. S. T. und von Vsevolod Miller (Arch. XIII 509, 1, 2) angezogenen kleinasiatischen Mythen von der Steingeburt des Agdistis und des Diorphos gewiesen, zu denen sich noch die monumental leicht zu belegende Sage vom Ursprung des Mithras *πετραγενής* selber stellen läßt; und zwar vor allem schon deshalb, weil die Diorphossage, die wahrscheinlich zu dem lykischen Apollonheiligtum beim lykischen Araxa gehört, durch den Pseudo-Plutarchischen Traktat *de fluviis* 23, 4 — dessen notorische Unzuverlässigkeit hier, wo er sich mit unverfälscht bodenständiger Überlieferung so offenkundig berührt, wohl am wenigsten eingewendet werden darf — geradezu an den Südabhang des Kaukasus versetzt wird; dort heißt es nämlich, der felsgeborene Heros sei nach seinem Tode in den gleichnamigen Berg am Araxes verwandelt worden. Da außerdem eine ganze Reihe sicherer Zeugnisse für den Mithras(Mihr)kult der Armenier zu Gebote stehen[1], während anderseits das Nachleben des hethitischen Paredros der Kybele, des Attis-עתי in der Gottheit 'Gati' der Grusinier[2] überaus wahrscheinlich ist, sehe ich wirklich keinen Grund, warum die nordkaukasischen Steingeburtssagen nicht in erster Linie auf das Vorbild der Kybelemythen über die *petra genetrix* bzw. *ara genesis*[3] zurückgeführt werden sollten. Was unter einem solchen 'gebärenden Stein' zu verstehen ist, habe ich bereits im Philologus LXVIII 135f. ausführlich zu zeigen versucht. Durch dieselbe Pseudo-Plutarchische Schrift *de fluviis* (12, 3) ist uns die Nachricht erhalten, man habe im Sangariosfluß eine Art von Stein gefunden *τετυπωμένην ἔχων τὴν Μητέρα τῶν Θεῶν*, eine Kennzeichnung, die Falconet[4] scharfsinnig auf jene nicht seltene Gattung von Meteoriten bezogen hat, die von den Mineralogen wegen ihrer blasigen, an die *μήτρα* erinnernden Hohlform Hysterolithen genannt werden. Dieselben Steine werden in Indien unter dem Namen der Salagramas hoch geschätzt.[5] Der anikonische Fetischstein der Kybele mit dem *typus Matris Deum*, der Meteorstein der Kaaba *ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχων* waren zweifellos Aërolithen dieser

---

[1] Gelzer *Ber. Sächs. Ges. Wiss. hist.-phil. Kl.* XLVIII 1896, 103, Cumont TMCM II 234f.

[2] Vgl. Marr *Bogi jazičeskoi gruzij* (Götter des heidnischen Grusiniens), russ. in den *Zapiski wost. otdj. imp. russk. arch. obščestwa* XIV 1902 S. 22f. Die Aussprache des 'ajin im Anlaut als ghajin ist etwas ganz Gewöhnliches.

[3] Mithreische Inschrift ed. Cumont CRAIBL 1905 p. 150, cf. des Verf. *Weltenmantel* etc. S. 729, 5.

[4] *Mem. Acad. Inscr.* XXIII 213ff. Vgl. hiezu Arch. XIII 512 in der Čeč. Fassung I den „gespaltenen Stein". [5] CRAIBL 1900 p. 472ff.

besonderen Form.[1] Weitere Beispiele der gleichen Interpretation solcher Baitylien bietet u. a. der emesenische, auf dem berühmten aureus des Uranius Antoninus[2] und den Münzen des Heliogabal[3] abgebildete Stein mit dem *cunnus*-Symbol an der Basis, eine in Petra gefundene Stele mit unmißverständlichen Eintiefungen in dieser Anordnung ·.·[4] etc. etc. Die Zeugnisse, die es wahrscheinlich machen, daß an derartigen Steinen ein Fruchtbarkeitszauber durch sakrale Masturbation geübt wurde (vgl. die Version in Kabard. I bei v. Löwis p. 511, 2) habe ich anderswo[5] gesammelt und möchte sie hier nicht wiederholen. Nur auf Fargard VIII 51 — wonach der Samenfluß nächtlicher Pollutionen als Opfer für die Erdgöttin Armaiti[6] galt — will ich ausdrücklich verweisen, weil man hier deutlich sieht, wie sekundär gegenüber dem Ritual, der unerschöpflichen Quelle der Mythenbildung, jene 'Traumerlebnisse' hereinspielen, die v. Löwis als Urgrund jenes Sagenkreises ansprechen möchte.

Zur Bestätigung und Ergänzung des Voranstehenden seien endlich noch einige Einzelheiten besprochen: der Schmied, der mit Hammer und Zange den Sprößling aus dem Stein befreit (Arch. XIII 510 u. 514), entspricht jenen Darstellungen des Zrvan — eben jener Gottheit, die die *ara genesis* oder *petra genetrix* durch Spermazauber befruchtet[7] — mit Hammer und Zange auf der Statue von Ostia (Cumont Nr. 80 fig. 68 TMCM II 238).[8] Das Wäschereinigen im Fluß, mit dem die Mutter bei der Empfängnis beschäftigt ist, würde der bekannten *lavatio* des Kybelesteines, nach den *gaudia Magnae Matris* bezw. den engverwandten Plynterienriten entsprechen, das Ausbreiten von Hosen auf dem Stein aber (513) der häufig nachweisbaren Bekleidung des Baityls. Der 'alte Hirt' würde sein Gegenstück an Attis-Papas, dem ποιμὴν λευκῶν ἄστρων[9] finden. Der seltsame Zug, daß der Knabe glühend aus dem Stein fährt (511), zusammengehalten mit den Sagen, wonach Satan durch Funkenschlagen aus Steinen andere Teufel schafft (523, 2), erinnert auffallend an den schon von Cumont TMCM II 71 herangezogenen Hymnus des Prudentius zur Anzündung der Osterkerze (Cathemerinon V 1 p. 26, Dressel), in welchem die Verse

[1] Philologus a. a. O.
[2] *Revue numismat.* 1843 p. 273 ff. Taf. XI Nr. 1.
[3] Cohen IV p. 503, Roscher ML I 1230, auch als Titelblatt zu Dieterichs *Aberkiosinschrift* abgebildet.
[4] Dalman, Petra S. 73, cf. 311.
[5] *Weltenmantel* 465, 1.
[6] Auch diese Gottheit wurde unter dem Namen Armuz bei den heidnischen Grusiniern verehrt; Marr l. c.
[7] Ibid. 443—459. [8] Ibid. Fig. 50.
[9] Gruppe 1531,4.

Incussu silicis lumina nos tamen | Monstras saxigeno seminc quaerere | Ne nesciret homo spem sibi luminis | In Christi solido corpore conditam | Qui dici stabilem se voluit petram | Nostris igniculis unde genus venit zweifellos auf mithreische Vorstellungen zurückgehen[1] und das Mysterium der Steingeburt zum Funkenschlagen mit Stahl (dem häufig abgebildeten Messer des neugeborenen Gottes? oder dem Hammer des Zrvan?) und Stein in Beziehung gesetzt wird. Daß Gott durch Zertrümmern eines Steines nach mordvinischer Sage (523, 2) den Teufel ins Leben ruft, entspricht der iranischen Vorstellung, wonach Mithras aus dem Innern des Welteies — das von den Alchemisten[2] als *Μιθριακὸν μυστήριον* des *λίθος ὃς οὐ λίθος* bezeichnet wird — entspringt, während zugleich aus der oberen Hälfte des eiförmigen Felsens der gute Himmelsgott, aus der unteren der dunkle Satan Ahriman hervorgeht.[3] Wenn endlich der Stein zweimal (513 und 523, 2) als blau beschrieben wird, so läßt sich das wohl ohne weiteres auf den blauen Himmel deuten, der ja nach iranischer Vorstellung[4] aus Stein besteht. Selbst der scheinbar bedeutungslose Einzelzug, daß sich der Hirt einmal (514) in die weißen Hände der Satanoj, in anderer Fassung aber in ihre Brüste verliebt, würde trefflich dazu stimmen, daß die Brüste[5] und die emporgehobenen Hände, bzw. eine Hand allein[6], typische Symbole der großen vorderasiatischen Muttergöttin sind.

Nach alledem wird man wohl kaum bestreiten, daß die Vergleichung der Mithras- und Kybelemythen für das Verständnis der kaukasischen Steingeburtssagen weit mehr zu leisten imstande ist, als die vereinzelte, noch dazu selbst von entstellten Traditionen römischer Mithras- und Kybelemysterien kaum unbeeinflußte rabbinische Armilluslegende.

[1] Man könnte unschwer den ganzen an Gottvater gerichteten Sang in heidnische Form bringen und als Anrufung des mithreischen Äon fassen, indem man im v. 4 *Mithrae fidelibus* für *Christi f.*, v. 10 *in deae solido* für *in Chr. s.*, v. 11 *quae* für *qui* einsetzt.

[2] Die Zeugnisse *Weltenmantel* 524, 4, cf. 411 fig. 48.

[3] Ibid. p. 416 f.

[4] Cumont *Westdeutsche Zeitschr.* XIII 1894 S. 88.

[5] Die hethitische Hieroglyphe der zwei Brüste ◁ ▷ bezieht Hommel *Grundriß* 52, 2 — mit Rücksicht auf die häufigen 'Astarten'idole mit dem bekannten Gestus der in die Hände gepreßten Brüste — auf die weibliche Hauptgottheit des Landes. An das vielbrüstige, mit dem Ritus des Busenopfers zusammenhängende Idol der ephesischen Göttin brauche ich kaum zu erinnern Den Namen Anahita haben Jensen und Blochet längst zur Wurzel *nahada* = 'vollbusig sein' gestellt. Ebenso erklärt sich *Χααβοῦ* = *παρθένος* bei Epiphanius aus arab. ka'ab „Mädchen mit voller Brust". [6] *Philologus* LXVIII 180 f.

Feldafing **Robert Eisler**

Rachepuppen aus Mexiko und Verwandtes

Im Museum of Ethnology zu Cambridge fand ich unter den dort ausgestellten, für mexikanische Volkskunde so ungemein interessanten Objekten der Starr-Collection auch zwei kleine Wachspüppchen, welche die Bezeichnung PD 1910 27, 28 tragen. Nach

Abb. 2.

Abb. 1.

dem beiliegenden Zettel stammen sie aus Zacualco in West-Mexiko. Das eine der Figürchen (Abb. 1) zeigt in den gröbsten Zügen die Umrisse der aufrechten menschlichen Gestalt. Es ist mit einem schwarz karrierten Lappen umwickelt und mit roten Fäden fest umschnürt. Die Arme sind unter der Umhüllung nicht besonders kenntlich, unter der auch die Beine verschwinden, die ebenfalls mit dem Tuche umwickelt sind. Das andere Exemplar (Abb. 2) ist nackt, die Arme sind nicht erkennbar, die Beine sind ganz an den Körper herangezogen, der auffallend große Kopf ist auf die Brust gedrückt: es ist die Lage der „Hocker" oder des Embryo. Auch dieses Figürchen ist mit roten Fäden gebunden.

Was die Besprechung der beiden Stücke hier aber vor allen Dingen rechtfertigt, ist der Umstand, daß beide Puppen durchbohrt sind, die größere Figur mit Nadeln, die kleinere mit Dornen. Dadurch stellen sie sich auf eine Stufe mit den klassischen Defixionspuppen, die allmählich immer mehr bekannt werden, und deren Verwendung auch in anderen

Ländern nachgewiesen ist.[1] Die Zahl der Nadeln beträgt, soweit sich erkennen ließ, sieben, die der Dornen vier.

Wie mir K. Th. Preuß mitzuteilen die Freundlichkeit hatte, sind derartige Puppen aus Mexiko bisher nicht bekannt. Fr. Starr gibt in dem Katalog seiner Sammlung (Catalogue of a Collection of Objects illustrating the Folklore of Mexiko, London 1899) folgende Beschreibung von der Verwendung der Figürchen:

To harm a person through witchcraft, make a figure of him in wax and wrap it in rags. What ever is done to it occurs to the victim as well. When a person thinks himself being thus harmed, he counteracts the injury by a similar procedure. To fill the person with boils, corn is parched before the figure.

Bei der besser zu beurteilenden größeren Puppe sind die Nadeln an charakteristischen Stellen eingebohrt: in die Augen, in den Mund, durch die Mitte der Brust und zwei in den Unterleib; endlich sind die Beine durch eine weitere Nadel zusammengeheftet. Zu den Defixionen dieser Körperteile mag man Audollent, Defixionum tabellae, Index S. 487 vergleichen. Bei der kleineren Figur stecken die Dornen sämtlich in der Brust. Die Personen, die in diesen Wachspuppen symbolisch dargestellt sind, sollten also durch diesen Zauber der Bindung und Nagelung geschädigt, vielleicht sogar getötet werden. Die Vorlage der Abbildungen verdanke ich der Vermittelung des Direktors, Herrn A. von Hügel.

Aus dem leicht vergänglichen Wachs ist uns, soweit mir bekannt geworden ist, aus der klassischen Antike eine solche „Rachepuppe“ nicht erhalten. Doch stehen ihr die Bleifiguren, die verschiedentlich veröffentlicht wurden, ganz nahe, denn auch sie haben ja keinem anderen Zweck gedient. Im Philologus LXI 1902 S. 26ff. hat Wünsch bei der Publikation einer Zauberpuppe das literarische Material vollständig herangezogen. Daraus sei hier nur erwähnt, daß das Wachs für unsere Zwecke besonders beliebt war (S. 29), und im Pariser Papyrus (Denkschriften der Wiener Akademie XXXVI, S. 52), sowie bei Theokrit II 28 genannt wird. Über Anfertigung von Wachspuppen s. auch Weinreich, Der Trug des Nektanebos S. 6. Besonders interessant ist Horaz Sat. I 8, 26ff., wo die beiden Zauberinnen zwei Puppen herstellen, eine größere aus Wolle, welche als Todesdämon gilt, und eine kleinere aus Wachs, die den zu Schädigenden vertritt (Kuhnert, Rhein. Mus. IL 1894 S. 44), also unserem mexikanischen Figürchen entspricht. Das Verbrennen von solchen Puppen aus Wachs findet sich bei Abt (RGVV IV S. 157) behandelt.

[1] F. Skutschs Ausführungen in der Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau, herausgeg. von Th. Siebs, S. 529 waren mir beim Schreiben dieser Zeilen noch unbekannt.

Weitere Bleifiguren haben kürzlich Nogara und Mariani in der Ausonia IV, 1909, S. 31ff. publiziert. Sie stammen aus einem Grabe des 7.— 6. Jahrhunderts in Savona, sind aber ihrem Stil nach im 4. Jahrhundert gefertigt. Es ist ja bekannt, daß man, um dem symbolischen Zauber mehr Kraft zu verleihen, auch die Täfelchen im Grabe barg.

So treten auch hier Puppen an Stelle des Menschen, wie es in den verschiedensten Religionen nachgewiesen worden ist (Archiv VIII 1905 S. 473 Sternberg; X 1907 S. 374ff. Samter). Das Durchstechen in symbolischem Sinne wird bei Wünsch a. a. O. als in Japan, Schottland, Deutschland und Spanien geübt und bekannt bezeichnet (vgl. Globus LXXIX 1901 S. 109ff.). Nadeln und Dornen sind in unserem Falle gewiß nur an die Stelle der Nägel getreten, jedenfalls aus keinem anderen Grunde, als weil sie bequemer zur Hand waren und bei der Weichheit des Materials genügten. Welchen Wert die Nägel als Bannmittel hatten, ist bekannt; vgl. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon S. 43 und neuerdings Boll, Griechischer Liebeszauber aus Ägypten auf zwei Bleitafeln des Heidelb. arch. Instituts, S. 3.

In unserem Falle aber haben Nadeln und Dornen nicht genügt, um den Gegner zu binden. Wir sahen, daß die Figuren noch mit Fäden fest umwickelt sind, um dem Verzauberten jegliche Gegenwehr unmöglich zu machen. Daß dies mit einem roten Faden geschah, ist sicherlich kein Zufall. Aus von Duhns reicher Materialsammlung (Archiv IX 1906 S. 1ff.) kennen wir die Bedeutung, welche „Rot und Tod" im Altertum miteinander verband. Besonders bemerkenswert sind die nachträglich von Janiewitsch gegebenen Bemerkungen (Archiv XI 1908 S. 406f., viel Material bei Weinreich, Heilungswunder RGVV VIII 1 S. 97ff.). Nach ihm ist in Rußland noch heute die Sitte vorhanden, den Sarg mit roten Fäden zu umwinden, ja sogar quer über die Leiche des Toten einen roten Faden zu legen. In Verbindung mit dem jetzt nachgewiesenen Brauch aus Mexiko darf man vermuten, daß es sich auch in Rußland um nichts anderes handelt als darum den Toten unschädlich zu machen, daß anstatt den Toten selbst zu fesseln, man den Sarg umschnürt, dann nur noch als letzte Andeutung einen roten Faden quer über die Leiche legt. Im Archiv für Anthropologie 1907 S. 347, und 1909 S. 561, hat Andree die Vermutung ausgesprochen, daß auch die sogenannte Hockerstellung nichts anderes sei als ein Binden des Toten an allen Gliedern. Dem hat Pfuhl in den Göttinger gel. Anzeigen 1910 S. 830 Anm.[1] widersprochen und die Stellung als die Lage eines Schlafenden erklärt, was auch mir wahrscheinlicher ist. Die Haltung unserer kleinen Puppe nun erinnert auf das lebhafteste an diejenige der Hocker; sollte es

sich hier — im Gegensatze zu den eigentlichen Hockern — um eine derartige Bindung in derselben Stellung handeln? Doch kann man auch noch auf eine andere Vermutung kommen.

Die Lage des Embryo ist der des Hockers so ähnlich, daß man auch bei dem letzteren schon an die Beziehungen des Menschen zur Erde, des Kindes zu seiner Mutter, gedacht hat. In der Stellung, die er vor seiner Geburt einnahm, wird er nach dem Tode wieder dem Mutterschoße zurückgegeben (A. Dieterich, Mutter Erde 27, Anm. 6). So schön und poetisch dieser Gedanke ist, so wenig scheint er mir doch den wahren Absichten jener Leute zu entsprechen, die das Grab mit Steinen überhäuften, um der Rache des Toten zu entgehen. Aber ob für unseren Fall nicht doch an die Stellung des Embryo gedacht werden kann? In der oben wiedergegebenen „Gebrauchsanweisung" ist ausdrücklich das Umwickeln der Puppe mit einem Lappen gefordert, die kleinere von beiden aber ist nackt. Dazu kommt die übermäßige Größe des Kopfes, der mehr als die Hälfte des übrigen Körpers beträgt. Sollten wir, wenn wir diesen Umstand mit der eigentümlichen Stellung vereinigen, vermuten dürfen, daß es sich in unserem Falle doch um einen Embryo handelt? Daß dieser mexikanische Zauber versucht, schon das Kind im Mutterleibe zu „binden" oder zu töten?

Daß sich mit dem noch ungeborenen Kinde der Zauber beschäftigt, ist bekannt, auch daß dieses Kind schon vor seiner Geburt durch eine Puppe symbolisch dargestellt wird. So spricht Foy im Archiv X 1907 S. 138 von einer Sitte der melanesischen Frauen, die Puppe eines Knaben zu nähren, um männliche Nachkommenschaft zu erzielen (vgl. auch S. 557). Im Archiv IX 1906 S. 198f. erwähnt Sudhaus Sprüche von Hebammen, die Wehen zu beschleunigen, zu mildern. Auch verhindern konnte man die Geburt.[1] Doch soll dies durch die Bindung unserer Puppe kaum erreicht werden; viel eher würde es dem Zauber entsprechen, wenn durch ihn das Kind kurz nach der Geburt sterben, oder eine Totgeburt erfolgen soll. Die eigentümliche Stellung der Puppe, ihre Proportionen und die Nacktheit führt darauf, daß durch die Tötung des Kindes im Mutterleibe durch unseren Zauber einer jungen Mutter das größte Weh angetan werden soll. In anderer Weise sind kauernd gebunden einige Bleifigürchen aus Tell Sandahannah (Bliss and Macalister, Excavations in Palestine 1898—1900 Taf. 85).

[1] Über Zaubersprüche und Amulette, die mit der Geburt zusammenhängen, vgl. auch Ilberg in diesem Archiv XIII 1910 S. 4, nach Soranos von Ephesos.

Erwähnt sei ferner, daß in dem einzigartigen Museum für Folklore in Antwerpen, in dem ein so erdrückendes Material für modernen Aberglauben angehäuft ist, auch Beispiele von symbolischer Zauberei und Defixion vertreten sind.

Über Schädigung eines Menschen durch an einem Wachsbild vorgenommenen Zauber berichtet auch Bodin in seinem Buche „La demonomanie des sorciers“ (Rouen 1604) S. 301, worauf Herr Dr. Karl Christ-Rom mich hinzuweisen die Freundlichkeit hatte. Ich teile die Stelle im Auszug mit:

Im Jahre 1574 wurde ein Edelmann, der im Prozeß zu Tode verurteilt war, in Besitz eines Wachsbildes gefunden: „ayant la teste et le coeur percé avec d'autres characteres, qui fut (peut estre) l'une des principales causes de sa mort“.

Im Jahre 1578 berichtete der englische Gesandte nach Frankreich, daß man in einem Misthaufen drei Wachsbilder gefunden habe, welchen der Name der Königin von England und anderer Leute aufgeschrieben war. Der Pfarrer des Dorfes Islington bei London solle sie angefertigt haben. Bodin fügt hinzu, daß die näheren Nachrichten über den Prozeß noch nicht eingetroffen seien.

Am erwähnenswertesten ist, fährt Bodin fort, die Geschichte des Königs Duffus von Schottland, der keine Nachtruhe finden konnte, während er sonst ganz wohlauf war. Nachts aber war er bald in Schweiß gebadet, bald litt er an trockener Fieberhitze. Endlich kam ihm das Gerücht zu Ohren, „que les Moraves, j'entens ceux d'Escosse, alors ennemis des Escossais, ... avaient des Sorciers à gages pour faire mourir le Roy d'Escosse. On envoye Ambassadeurs en Moravie au bourg de Fores, où les sorcieres rotissoient une image de cire portant le nom du Roy, et versantes dessus une liqueur, de quoy Douenald Prevost du lieu, adverty par les Ambassadeurs, les surprint sur le faict, et apres avoir confesse, elles furent bruslees toutes vives, et au mesme instant le Roy d'Escosse recouvra santé.“ Bodin erinnert dann an das Geschick des Meleager und schließt seine Betrachtung mit den Worten: „Mais Platon en l'onzième livre de Loix, confirme ce discours des images de cire que font les sorcieres, et ne faut s'esbahir comment cela fut sceu.“

Zum Schluß sei noch auf einen australischen Brauch hingewiesen, der in der Zeitschrift „Zur guten Stunde“ XX 9 mit einer Zeichnung erläutert wird. Es ist eine nur am Tage stattfindende Zeremonie. „In einem magischen Kreise wird eine hölzerne oder tönerne Nachbildung des Übeltäters — in unserem Falle eine treulose Frau — niedergelegt, an der durch Stechen und Schießen mit Speeren und Pfeilen zunächst die „kleine“ Rache genommen wird. Lautet das Urteil auf Todesstrafe, so wird das Faksimile unter geheimnisvollen Beschwörungen und Gemurmel der an dieser

eigenartigen Rechtsprechung und Verurteilung beteiligten nur männlichen Stammesgenossen verbrannt oder verscharrt."

Heidelberg **Rudolf Pagenstecher**

Zu Archiv XIV, 423ff.: Erst nach der Drucklegung meines Aufsatzes 'Die älteste griechische Zeitrechnung, Apollo und der Orient' bin ich darauf aufmerksam geworden, daß Diels, Ein orphischer Demeterhymnus (Festschrift Th. Gomperz dargebracht) S. 8f. auch die Meinung vertritt, daß die semitische Bedeutung der Siebenzahl in vorhomerischer Zeit (2. Jahrtausend) in die griechische Religion eingedrungen ist. Er fährt fort: „Denn im Apollokult und was damit zusammenhängt, ist infolge der Bedeutung des Mondes und seiner Phasen für die alten Feste, genau wie im Orient, ein Kult der siebentägigen Fristen entstanden, der nachher, wie dort, sich im sakralen wie profanen Leben ausgebreitet und der Siebenzahl den Charakter einer typischen gegeben hat." Die Ähnlichkeit und der Unterschied meines Aufsatzes und des hier Ausgeführten ist leicht ersichtlich. — Ebenso nach der Drucklegung ist mir das neue Werk von Roscher zugegangen: Über Alter, Ursprung und Bedeutung der hippokratischen Schrift von der Siebenzahl, Abh. der sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Bd. 28 Nr. 5.

Lund **Martin P. Nilsson**

Der Ritus des Küssens bei den Juden

Dieser jüdische Brauch verdient schon wegen der Erwähnung in den Evangelien eine eingehendere Schilderung. Judas trat an Jesus heran, begrüßte ihn und küßte ihn (vgl. Ev. Matth. 26, 49 *κατεφίλησεν αὐτόν*; Mark. 14, 44; Luk. 22, 47). Die Rabbinen halten drei Arten des Küssens für weihevoll: das Küssen beim Abschiednehmen (vgl. Rut 1,14), beim Weihen (I Sam. 10,1) und beim Wiedersehen (Exod. 4,27; s. Gen. r. 70, 12; Koh. r. s. v. לאלקל ים; Rut r. K. II; Exod. r. K. 5,10; Agadat Samuel K. 14). Der berüchtigte Judaskuß war von der letzterwähnten Art. Nach langem oder kürzerem Abschied sahen sie sich das erstemal wieder und die Form der Begrüßung bestand im Kusse. Beim Abschiede war es Sitte, sogar leblose Gegenstände zu küssen; so küßten beim Betreten oder Verlassen des heiligen Landes viele die Felsen der Grenzstadt Akko (vgl. b. Ketubot 112 a; j. Schebiit 35c, j. Pesachim 10,1). Das Küssen lebloser Gegenstände zum Zeichen besonderer Verehrung war jedoch kein speziell jüdischer Brauch, denn ein Agadist erzählt in einem Königsgleichnisse, das gewiß dem Leben abgelauscht ist: einst verließ ein König in seinem Zorne seinen Palast, beim Weggehen küßt er die Wände und die Säulen seines Palastes und weint bitterlich (s. Pesikta ed. Buber p. 114b, Midr. Echa ed. Buber p. 29). Daß der Kuß bei den Orientalen eine wichtige Rolle spielt, ist ja bekannt, und ein Lehrer

des zweiten Jahrhunderts, R. Akiba, rühmt die Meder seiner Zeit, weil sie nur die Hand küßten (vgl. b. Berachot 8b). Bei den Juden war die Sitte verbreitet, den Kopf, d. h. die Stirne oder den Mund, zu küssen, wie uns die weiter anzuführenden Stellen zeigen. Allerdings kannten sie auch zum Zeichen der Unterwerfung und Reue den „Pantoffelkuß".

Der Ritus des Küssens galt als ein Zeichen 1. der Verehrung, 2. der Weihe oder Titelverleihung, und 3. der Unterwerfung. Als Zeichen der Verehrung wird er in einer Legende erwähnt. So oft der König Josaphat einen Schriftgelehrten von der Ferne bemerkte, erhob er sich von seinem Sitze, umarmte ihn, küßte ihn und nannte ihn „Rabbi, Rabbi, mein Herr, mein Herr" (vgl. Midr. Psalmen, ed. Buber, p. 118; b. Ketubot 103b und b. Makkot 24b, zum Titel vgl. Ev. Matth. 23,6). Diese Legende befolgt den Zweck, den Schriftgelehrten, die von allen Seiten Angriffen ausgesetzt waren, unter den Vornehmen und Aristokraten Gönner und Beschützer zu erwirken mit dem Hinweis auf den König von Judäa, der trotz seiner königlichen Würde es nicht verschmähte, den Gelehrten Achtung und Ehrerbietung zu erweisen. Vielleicht dachten die Zeitgenossen bei der Erwähnung dieses Namens an eine bestimmte und wohlbekannte Persönlichkeit.

Viel häufiger war der zeremonielle Kuß bei der Weihe oder Inauguration der Kandidaten oder Schriftgelehrten. Der Kuß war immer mit einem Spruch verbunden, der den Schriftgelehrten auszeichnen oder weihen sollte. So heißt es von R. Jochanan ben Sakkai, dem sein Schüler Eleazar ben Arach folgte und ihn bat: „Halte mir einen Vortrag über die Schöpfungsgeschichte." R. Jochanan b. S. sagte ihm: „Weißt du es denn nicht, daß man über diesen Gegenstand einem Einzelnen keinen Vortrag hält, nur wenn er bereits den Gelehrtentitel bekommen hat?" Hierauf R. Eleazar ben Arach: „Erlaube mir (sc. den Vortrag zu halten)" . . . er stand auf, küßte ihn aufs Haupt und sagte: Gelobt sei der Gott Israels, der einen Sohn geschenkt unserem Vater Abraham" etc. (Tosefta p. 234 Z. 1 ff., j. AZ. 2a, b. Hag. 11a). Ebenso wird die Ordination, doch unter anderen Umständen, des Eleazar ben Hyrkanos geschildert (Abot d. R. N. K. 6,3; vgl. Horowitz, Sammlung kleiner Midraschin 1 p. 7—15). Diese Art der Inauguration finden wir auch bei anderen Schriftgelehrten, wenn sie eine neue Lehre hören. Oft dürfte diese Zeremonie nur ein Zeichen der Freude sein über eine neue Lehre. So bei R. Simon ben Jochai (laut r. s. v. צאינה, Exod. r. K. 52), bei dem Agadisten R. Aba ben Kahana (j. Horajot 3.5) und dem Amoräer Samuel (j. Ber. 3d). Wir wollen nicht unerwähnt lassen den Fall, wo der Kuß als Zeichen der Unterwerfung dient. Im verloren gegangenen Jelamdenu (s. Jalkut 243c) macht Einer Geschäfte mit seinem Nächsten. Infolge des Handels ent-

steht ein Streit und Einer beschimpft den Andern, hierauf geht (der Beschimpfte) zum Gerusiarchen und man legt den Schuldigen auf die Strafbank und er bekommt seine Strafe. Nach der Strafe geht er und küßt die Füße des Gerusiarchen. Wahrscheinlich wurde diese recht demütigende Zeremonie deshalb eingeführt, um die Autorität der Gemeindebehörden zu retten.[1]

Skotschau **A. Marmorstein**

Die Leberschau in talmudischer Zeit

In Babylonien spielte, wie wir jetzt unterrichtet sind, die Wahrsagekunst eine große Rolle. Die Leberschau hatte eine besondere Bedeutung, wie die zahlreichen Texte zeigen (vgl. Bezold, Ninive und Babylon, p. 90 und Winkler-Zimmern, KAT^3 p. 605 N. 6). Der Prophet Ezechiel (21, 26) hat schon auf diese Form der Zukunftsdeutung hingewiesen. Es dürfte nicht ohne Interesse sein, zu bemerken, daß noch im vierten Jahrhundert diese Kunst in Palästina blühte. R. Levi, ein palästinensischer Amoräer der dritten Generation bemerkt zum bereits erwähnten Verse im Ezechielbuche: כהדין ערבאה דהוה נכרם אימראיחמי בכבדא (vgl. Koh. rabba K. XVII s. v. וישב הינפר, Midr. Echa, ed. Buber, p. 20, Jalkut Ezechiel z. St.): wie der Araber, der ein Schaf schlachtet und die Leber beschaut. Die palästinensischen Araber haben also noch im vierten Jahrhundert diese Kunst verstanden, die der Amoräer nicht näher beschreibt.

Skotschau **A. Marmorstein**

Die Zahl der Frommen

Wir wollen hier auf eine eigenartige jüdische Vorstellung hinweisen, die vielleicht mehr Beachtung verdient, als sie bisher gefunden hat. Es sind die Vorstellungen, daß die Welt einer bestimmten Anzahl von Männern bedarf, die in jeder Beziehung tadel- und makellos sind, damit sie bestehen kann. Die Vorstellung hat zur Grundlage die Anschauung, daß die meisten der Staubgeborenen sündhaft sind — ein Übel, dem man schwer abhelfen kann. Die Zahl wird verschieden angegeben, so wird von 30 Gerechten (Pesikta ed. Buber, p. 88a, Midr. Psalmen ed. Buber 26b, j. AZ. 2.1, GR.K. 19), von 31 (Num. r.K. 10.5), von 36 (b. Sukka 45b, b. Sanh. 97b) und schließlich von 45 (b. Chulin 92a) gesprochen. Wir werden es hier wahrscheinlich mit einer rein jüdischen Vorstellung zu tun haben, die in anderen Kreisen keine Parallele hat.

Skotschau **A. Marmorstein**

[1] Ich kann jetzt (bei der Korrektur) noch auf eine denselben Gegenstand behandelnde, lehrreiche Schrift von A. Wünsche verweisen (Der Kuß in Bibel, Talmud und Midraš, Breslau, 1911), die mir erst nach dem Einsenden dieser Zeilen in die Hand gekommen ist.

[Abgeschlossen am 7. Februar 1912.]

Sketch of the Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits (Western Solomon Islands)

By **Gerald Camden Wheeler**, London University

(Continued)[1]

G. SOI

34. Some 12 miles west of the village of Faleta in Alu, with which we found the *nitu* Dudueri is particularly associated, the island of Gaumai is reached, separated by a very shallow strait from the Alu mainland. On the north side lies the village of Gaumai. Going slightly north of east along the northern side of Alu island for about two miles, the river Soso Kanegana is reached. 100 yards east of this lies the hill Soia, on which are the various places connected with a *nitu* known as Soi; and near it the hill called Diki. Here the Alu shore faces the island of Bougainville, which is clearly visible with the mountains rising up in the interior.

35 We will begin by giving a paraphrase of the Tale of Soi, based on the original text as it was dictated by the Mono-Alu-man Bitiai.

The Tale of Soi

Soi was an orphan. All the people of Diki set to work at making canoes. When Soi used to come out of the house where he lived with his *tete*[2] Lime, the people would utter *poele*[3]

[1] See in this *Archiv* XV p. 24—58.

[2] *tete* denotes in *latu*-kinship a woman of two generations back (see above p. 28): in blood-kinship *tete* = "grandmother" (p. 31).

[3] *poele* denotes a grossly insulting (generally sexual) expression: as a verb = "to use *poele* against one".

against him. He would weep and go in and tell his *tete*. She told him to go and find a *firong*[1]-tree and bring it back. "That's it", she told him, when he had done so, and they adzed it. Again they *poele* him. "Keep quiet", she said to him.

Next day she told him to bring back *asama*-leaf: he did so and she told him that was what she wanted. Next day she told him to get planks; he did so, and they adzed them.

He drilled holes, and put *asama*[2] through them. So it went on. He brought back wood for the *afarai*[3] of the canoe; he and his *tete* made *afarai* in the house.

Next day they drilled holes, and put *asama* through.

When the people's canoes were ready they called for caulking; and brought back clay to caulk their canoes. Again they did *poele* Soi.

His *tete* told him to go and get *tita*[4] for her to see. He did so; and she saw that it was what she wanted. Then they put the end pieces on the canoe; and the end-ornaments.

The men of the village caulked their canoes, using clay. Soi and his *tete* used *tita*.

Then they set to work to make *sorau*.[5] The men used *kafako*.[6] Soi went forth. He saw a tree lying in the sea: on it was some *avesolo*[7], which had rotted in the sea: there was a *kaliso*[8] which

---

[1] Wood used for making planks of a canoe.

[2] *asama*, a creeper used to tie the planks of a canoe together.

[3] Certain planks.

[4] The fruit of a creeper from which is made the paste used to-day for caulking canoes. It hardens to an exceedingly strong and water-tight substance.

[5] *Sorau* is the flat hand-net used to-day in Alu for fishing on shallow reef-water. It has to be done by a party of men who ring round the fish (see below p. 323).

[6] *Kafoko* is the sun-dried skin of a banana-like tree called *leao*. Used to-day to make bands to carry loads on women's backs.

[7] *Avesolo* is the name of a creeper from whose bark fibres are got from which the native twine used in net-making is made.

[8] A fish with projecting teeth.

had got its teeth caught in the *avesolo*-fibre. Soi brought back the *avesolo* and *kaliso* together, and showed them to his *tete*.

"That's it", said she. He brought more home. They peeled the bark and rolled the fibres, and wove a net.

Their canoe was now water-tight.

They fetched bamboo for the *aulu*[1] of the *sorau*. The others used *eala*[2] wood. Soi's was the right kind of *aulu*.

Again they did *poele* Soi.

"Which is your place? When we all go forth to-morrow, what will you do?" said they.

His *sorau* and canoe were now ready.

The men made offerings to *nitu* for their canoes.

The name of Soi's canoe was Minomino.

The people decided to have a race: it was held next day.

All the canoe's but Soi's broke up (owing to the clay softening): his won.

They asked him what there was about his canoe.

Then they went off in it to fish. The fish broke through the men's *sorau* (which were made with *kafako*), but Soi's held strong.

They asked him about it. The chief took it from him for himself.

Next day they again went fishing near an island. They left Soi to keep hold of the canoe while they went off (along the reef).

He saw a *fuoto*[3] dart into a hole in a rock. He grasped at it and let go the canoe, which was drifted away by the wind. The men did *poele* him.

"Let two go and swim after it", said they. Two went off, and were eaten by the sharks.

"Let three go", said they; three went and were eaten by sharks.

Then four went, and were eaten. Then five; then six; then ten.

[1] The *aulu* of a *sorau* is the curved upper part of the frame-work.

[2] *eala*, a brittle species of wood

[3] A kind of fish.

Then said the men: "Come on! we will all go together; if some of us get caught, at any rate some will reach the canoe."

They all swam off; but were all eaten by the sharks. Soi was now left by himself, and wept in misery.

The sharks came up to him. "Do not weep", said they. "We have spared you (or, We're sorry for you). We have killed all the men who did *poele* you. Fear not. Stand on our backs; we will lie close together, and take you home."

Soi did so. They gave him a conch-shell (*siburi*) to blow. They took him where he pointed the way home.

The women heard the winding of the *siburi*, and got food ready for their husbands. Soi went on blowing the *siburi*.

"Where is the canoe? we don't see it", said the women.

The sharks put Soi ashore. Mabuala, the reef-passage (*matana*)[1] at Diki was full of sharks.

Soi bade them wait while he got them betel.

"The sharks have killed your husbands", he told the women: "I am going to take you for my wives."

"You are a worthless fellow: our husbands are worshipful men", they answered.

"Well, wait and see", said he.

He gave betel to the sharks, who went off.

The wives waited and waited; then Soi married them. There were no men left. He stayed at Diki, and became the Great Chief of the place.

36. Such is the Tale of Soi. Like the tale of Dudueri (p. 53 above) it has every appearance of referring to a once-living person, and one of the Old Alu stock (see p. 24 above): it belongs to Alu, Mono, Fauru (that is to the present range of the Mono speech), but not to Buim (Bougainville).

---

[1] *Matana* denotes a canoeable passage through coast-reef: it also = "door of a house", and "eye".

The present writer while staying at the village of Gaumai made a visit to some of the places connected with Soi, in company with four natives of Gaumai.

The sea about the mouth of the river Soso Kanegana was very shallow and discoloured by the mud brought down by this river in the late heavy rains; it was particularly free from coral. About 100—200 yards east of Soso Kanegana we landed among thickly-growing mangroves, clambering through them till we reached dry land. There is an opening kept more or less free by a spring of fresh water coming up out of the ground close to the sea. This opening is the *matana* referred to in the tale. It is very likely that the mangroves have grown up to thickly since the destruction of Diki village some 70 years ago. The *matana* is called Mabuala.

Having landed, we came in a few yards to some small coral-rocks. On one the writer laid a stick of tobacco, and a native laid a betel-nut and pepper-bean. This was a *fasagi* (p. 39 above) for Soi. Another man spoke aloud that we were only come to take a walk about, and see objects; this was evidently to assure Soi and the other *nitu* that we had no special business, and did not wish to take them by surprise. The fresh-water spring Mabuala comes forth just by this rock.

About 30 yards inland from our landing-place a hill begins to rise steeply to perhaps 300 feet. Going up about 100 feet, on the hill-side Soi's *siing*[1] was to be seen; inside this is Soi's *siburi* (conch-shell), which he brought back with him (see Tale). This was the first time the men with me had been so near the tree.

Round the hill at about the same height is a small cave in the hill-side; we could not go near it for it is *olatu* (holy, sacred, taboo). It is called *Soi sana numa* ("Soi's house"); and

[1] The *siing* is a banyan-like tree, playing a great part in the native folklore.

the ground about is Soi's *famata*.[1] The name of the whole hill is *Soia*[2], that is "Belonging to Soi".

Next to Soia to the south-east is another hill; this is called Diki; and on it there used to be an Old Alu (see p. 24) village of the same name (cp. the Tale).

At the hill-top in the neighbourhood of the cave and tree just referred to is ground where the bones of Old Alu people (whose bodies were first burned) had been buried.

Many *hatahatalina* were seen, each showing such a burial-place.[3] One of these *hatahatalina* marked where the bones of "Ferguson", chief of Gaumai (died about 1905) had been buried after the body was burnt. When the writer came near Ferguson's bone burial-place, a man put a stick of tobacco on it on his behalf, speaking to the following effect:

Mono	*English*
hasagi ga ena Ferguson. Wheeler teleoota.ābu onahareko soa amafotu. bau laiti ena-suaiami.	Here is a *fasagi*, Ferguson. Wheeler has given it to thee. Do you make good the weather and we shall go down. Let not the rain pour down on us.

37. We may now discuss various points relating to Soi in the Tale or in the foregoing Topography.

Diki, the village in the tale, was evidently, as said above, somewhere near the hill Soia up which we climbed. To-day Diki is the name of a hill just by Soia.

Within the last 75 years there was an Old Alu village called Diki hereabouts, which was destroyed by the two Mono chiefs Talakana[4]

[1] One meaning of *famata* is the chief's quarter in a village.

[2] *-a* is a possessive suffix.

[3] A *hatahatalina* is a plant with bright-coloured leaves put over a place where bones (from a body that has been burned after death) are buried. The word is from *hatáling*, "to recognize", "know".

[4] The father of Bagara, the chief who drove out the whole of the Old Alu people from Alu, and led to its being settled by the Mono people.

and Moiru. The village of Diki in the Tale was evidently more or less on the same site.

Mabuala, the reef-passage in the Tale, is to-day the name of the spring and passage where we landed.

The name of the island to which, in the Tale, the men went off to fish and were eaten by the sharks is Mamalofu. It was not visited by the writer. It lies some three or four miles north of Gaumai village. Here there is a rock in the sea called Soi; on this rock offerings are made at turtle-hunting (see below p. 331).

Soi brought the *siburi* (see Tale; given by the sharks) from Mamalofu. It was said: *boitalu boi tapoina enaifua ena, ivai iue.* ("Formerly he was always blowing it; now he has gone".) It is now inside the *siing*-tree; the tree grew up and enclosed it. *siing isuala patong. olovanaang au sana siburi Soi.* ("The *siing* has grown up around it; inside lies Soi's *siburi*.") In the lifetime of "Big" Gorai, Kisu (one of the men who went to Soia with the writer) had heard the *siburi;* now it is no longer heard.[1]

There is a rock (it was not pointed out to the writer) called Soia (or Soi) near where Ferguson's bones are buried (see above p. 326). This seems to be particularly *olatu* (taboo, holy) and to be the chief point in the burial ground, which, as we shall see, is also an Abode of the Dead.

The rock at Mabuala (on which we of the party made *fasagi* on landing) is also called Soi's stone. It was on it that he stood and threw betel-stuff to the sharks on landing (see Tale), saying:

Mono	*English*
hasagi ga ena. lehe tia. angfasokuaha. lehe tia. haihasagina'nta.	Here is a *fasagi*: go your way: you have brought me: go your way: I have made you a *fasagi*.

[1] This well symbolises the decay in the number and culture of the Mono people.

The point is to be noted that Soi makes an offering to the sharks, such as is made to any *nitu*.

38. The Worship of Soi. Soi and Turtle-fishing. The cult of Soi is now to all seeming almost dead, owing to the general decay in population and culture. Probably too it was never practised by the Mono settlers in Alu as it was by the people they destroyed. Moreover in olden time the village of Diki was close to Soi's places, and must have kept up a constant and living worship. To some extent the Gaumai of to-day carries on this particular interest in Soi, but the Soi cult of to-day is but a shadow of what it must have been.

A. Soi stands in close relation with turtle-fishing. The shallow bay where the river Soso Kanegana falls into the sea, probably owing to the soft muddy bottom, seems to be particularly rich in turtle. This bay is also called Soso Kanegana.

The turtle in Soso Kanegana are Soi's: *palusu sana boo Soi* ("Turtle is Soi's pig"): this must refer only to these particular turtle. Soi's turtle are very big. If a turtle is killed near this river with a lost flipper it is called *Soi*; or said to be *Soi sana* ("Soi's").

B. The following description was made of Soi-worship and turtling:

Mono	*English*
mani fanua amagagana Gaumai. lau amaau Soso Kanegana sana keno Soi. sana boo palusu auia saria Soso Kanegana. lau "tarailapa palusu Soso Kanegana" amaua. ama'nkoti pisu[1] niga[2]. amafose Mabuala. lau amahaio "Ivai Soi onatavenaha palusu, fanailapa palusu" on-	We men (that is, of any place) go to Gaumai. Then we stay by Soso Kanegana, Soi's waters. His pigs, the turtle, are at Soso Kanegana. Then "Let us kill turtle in Soso Kanegana", we say. We take *pisu*[1] and betel-nut[2], and paddle off to Mabuala. Then we put

[1] For a *sisifala* (p. 39).

[2] For a *fasagi* (p. 39).

ang[1] ga Soi. onalehema, enai (= enaai)[2] ga kiniu. onanagati. "andrekoma. anteleahata darami niga. sagu boo ivai emiailapa" enaua ga Soi "defila amailapi?" onaua. "elea" enaua. elea ga onailapi. lau enaua Soi "palusu episa emiailapi" enaua episa ga onalapuri. lau elea boi onatagala male enaaiai Soi "aheau Soi. palusu ga iva amailapa?" onang. "soa" enaua. "Dehila?" onang. "elea" enaua. elea ga onailapi. lau "elua ga emialapu" enaua Soi. elua. elea boi "episa" enaua episa amalapu. palusu kanegana soma sana palusu.[3]

it there. "To-day, Soi, grant me turtle; I shall kill turtle", you[1] say to Soi; you come back. He (Soi) will rock[2] the canoe. You will ask him. "Ye did well in coming here: ye have given me food and *niga*: to-day ye shall kill my pigs", Soi will say. "How many shall we kill?" you ask. "One", he says; and you will kill one. If Soi says "Ye shall kill three turtle" (says he), you will kill three. Then one day you again put the canoe afloat, and Soi will rock it. "Ho there, Soi. Shall we kill turtle to-day", you say. "Yes", he answers. "How many?" you ask. "One", says he. And you will kill one. If Soi says, 'Kill two", then two (you will kill). If one day he says "Three", then we shall kill three. The very big turtle are his turtle.[3]

In this account we seem to have a description of what takes place on any one occasion: his leave is asked to kill turtle in Soso Kanegana, and also he fixes the number to be killed.

The *pisu* for the *sisifala*, and the *niga* for the *fasagi* are put on the rock at Mabuala, already referred to, on which Soi stood

[1] *onang*: the prefix in the 2. pers. sing. here and in the following cases refers indefinitely to "you", "a man"

[2] *ai* (*aiai*): is the action of a *nitu* speaking to the living by rocking a canoe (see III, 17, above p. 43).

[3] Or "His turtle are very big turtle".

when he gave *niga* to the sharks. Probably one man makes the offering on behalf of the party. None of the turtle killed is given to Soi; nor are any more offerings made. The turtle (*palusu*) killed are taken back to the men's village, and a great feast held with all kinds of food.

The turtle in Soso Kanegana are only hunted when a chief bids it, not at anyone's pleasure. A chief will order it when he wishes to make a big feast.

39. I was told that at Soi's place (unlike Dudueri's, see above p. 53) *fasagi* are not made on behalf of a sick man; nor for getting fish; they are made only for catching *palusu*, and (probably less often) for hunting wild-pig.

If it is wished to hunt pig (*boo*), a *fasagi* is put on the rock at Mabuala, and the following is said:

Mono	*English*
fasagi ga ena Soi. mani boo amalapu ivai.	Here is a *fasagi*, Soi. To-day we are going to kill pigs.

Then they go off into the bush.

In turtle-fishing Soi may be worshipped by making a *fasagi* and a *sisifala* in the sea near Mabuala. Both are made together. As the *fasagi* is made there is said:

Mono	*English*
hasagi ga ena. palusu onateleami. amalapu.	Here is a *fasagi*. Give us turtle. We shall kill.

As the *sisifala* is made, is said:

Mono	*English*
"darami ga ena. mani palusu amipeko. tapoina onateleami palusu" (amaing ga Soi).	"Here is food: we want turtle: grant us many turtle" (we say to Soi).

ala amaisang ga kenoa pisu. ala amalau ("Then we throw *pisu* into the sea: then we go off in our canoe").

The following remark was made:

Mono	*English*
Soi nununa darami enaaang nununa niga enaasu.[1]	Soi eats the soul (*nunu*) of the food: he chews the soul of the betel-nut[1].

On behalf of a sick man (at Gaumai) a *fasagi* would be made at the *sape* of Diing or of "Ferguson" (cp. above p. 40).

Offerings are made to Soi only for turtle (and pig). In this connection the remark was made: "*Soia abu Duduerian hamata biluau*, "Soia (Soi's place) is not like Dudueri's place (that is, Gaumakai: see above p 56ff.).

Soi is also worshipped in turtle-hunting at the rock by Mamalofu called Soi: *pisu* and *niga* are thrown into the sea (see above p. 327).

40. A long way out to sea north-west of Gaumai there is an island called Ausalala (not visited). This is associated with a *nitu* called Sisimino, who is said to be *Soi biluau* ("like Soi").

The turtle about Ausalala are Sisimino's; and so is the sea; just as p. 328 above, Soso Kanegana is called *sana keno Soi* ("Soi's waters"). Sisimino is probably the ghost of a chief, for on Ausalala and Alung okuoku (near it) are a tree which is called his house (*numa*) and another called his *kalofo* (village meeting-house).

If men go turtling about Ausalala they do a *fasagi* and *sisifala* to Sisimino At the same time we saw above (p. 41) that "Ferguson" can be worshipped in this connection: so that Sisimino is evidently a *nitu* whose worship has lost much of its strength. We shall have reason to conclude that Soi is the ghost of one or more chiefs; Sisimino seems to be of the same kind but less important.

The turtling on Ausalala is done on land (*ofoofo*); that in Soso Kanegana (which is under Soi) is done by net in the sea

[1] Cp. above p. 40f.

(*sai*). This arises from the physical conditions; Ausalala, being in the open sea where it may be very rough.

41. We saw above (p. 40) that at Gaumai there are *sape* belonging to the *nitu* Diing and "Ferguson"; and worship is carried on there in reference to turtle-fishing and pig-hunting (p. 41). Soi therefore is not the lord of all turtle: those only in Soso Kanegana bay belong to him. The reason why Soi may be associated with pig-hunting is that this used to be carried on by driving the pigs into a net (*fuoto*)[1]; and, as we shall see, Soi is the first Maker of nets.

Turtle as a whole belong to the Dead (*palusu nitu saria*) (see too above p. 43).

In some respects the rock at Mabuala (p. 325) is like a *sape*, for offerings are made on or near it; but it is not the abidingplace of Soi.

42. Soi and the Dead. A. It was mentioned above that on the top of the hill Soia which was visited is ground where the bones of the Old Alu dead are buried; also those of "Ferguson", the lately-dead chief of Gaumai; near the latter are buried the bones of one of the last of the Old Alu chiefs of Diki. It is clear that since the Mono conquest very few have been buried there of Mono people; the few cases which were told the writer were evidently of people from the villages nearest the hill Soia.

The conclusion seems to be that only those of chief's rank had their bones buried there in the Old Alu days. A native, Baoi, made the following statement:

Mono	*English*
enamate tiong Gaumai sumana eriahatori. eria'nkoti ga sumana dreagalo Soia. lau eriaeli peta. erianafui. suma fafaioiai saria. ga iolatu ga Soia.	If a Gaumai man dies they burn his bones; they take his bones and bring them to Soia. Then they dig the ground, and bury them. They leave the bones there. So that Soia is taboo (*olatu*).

[1] This method is called *tipini: fuoto* also = "the big net used in turtling".

Gaumai is used here evidently as being the nearest representative of Diki, for since the Mono conquest very few bones have been buried on Soia.

The burial-ground on Soia is *olatu* (taboo, holy), and men must not go on it unless to bury bones.

B. This burial-ground is also a Place of the Dead Here are many *nitu*. The old native Baoi said as follows:

Mono	*English*
fanua nitu saria hamata. fanua sumaria erianafui. eriagalo. lau dreanafui. nununa enaau Soia. enationg. enanitu.	It is the abode of the ghosts of men. People bury men's bones; they take them and bury them. The soul (*nunu*) (of a man) stops at Soia; it becomes a man; it becomes a *nitu*.

and

Tiong angenamate sumana eriagalo fanua tapoina. lau erianahui. soa nununa enaau Soia. enanitu. enationg.	When a man dies the others take his bones: then they bury them. Yea, his soul (*nunu*) stays at Soia; it becomes a *nitu*; it becomes a man.

The hill Soia, therefore, is an abode of the Dead, the ghosts of those whose bones are there buried. They can be heard beating their drums. Of these *nitu* Soi is the *lalaafa* (chief, lord). At Soia: *nitu tapoina Soi sana tala. lalaafa Soi*, "All the nitu (at Soia) are Soi's people; Soi is the Chief".

In the same way Tiong Tanutanu is the Lord of the Dead at Koakai (p 46), which is to-day the general abode of the Alu (that is, Mono settlers in Alu) dead; and Dudueri is lord of the dead at Gaumakai (p. 58). But in Dudueri's case Gaumakai has lost its sacredness.

In this respect therefore the three *nitu* Soi, Tiong Tanutanu, and Dudueri are like one another; but only Tiong Tanutanu has preserved his human identity.

The following distinction was made between the three places:

Mono	*English*
Gaumakai mani fanua amibakebakele. Diki[1] Koakai olatu soma. fanua abu irigagana. abu iribakebakele. fufulau samang.	We men go about on Gaumakai. Diki[1] and Koakai are very taboo. Men do not go there; they do not walk about there. We are afraid.

Furthermore it looks as if Gaumakai was associated once with an Old Alu village[2] near (roughly represented by Bakai and Faleta to-day); just as Soia was closely associated with Diki.

Soi is still at Soia. *Bego iue. Soi au sana Soia* "Bego has gone: Soi is at Soia". This marks an important difference between the two *nitu*. Bego will be treated of below p. 338.

C. Soi as lord of the dead at Soia receives worship together with them.

It will be remembered (p. 325) that at the visit to Soia by the writer and his party, offerings were made to Soi. The writer was told that on going to Soia he must make a *fasagi* there.

Mono	*English*
nitu eriaroroi "O tiong rekona" eriaua, abu drealapu ga tiong (Soi sana talaua).	When the *nitu* see it, they will say "Yes: he is a right man". They (Soi and his people) will not kill the man.

So, too, an offering was made on the writer's behalf on "Ferguson's" burial place (p. 326).

D. On Soi's places there is a general taboo; that is they are *olatu*. Mamalofu, the island, is *olatu*, but men may go on it. The *siing* is *olatu*, and must not be taken hold of. The cave (*kufi*) is *olatu*. The rock called Soia (or Soi) on the hill is *olatu*, and one must not linger near it; this is probably so highly *olatu* as being in or near the burial ground, which is *olatu* and must

[1] Loosely used for Soia.

[2] Called Gaumakai.

not be entered except to bury bones. The whole of the hill indeed seems *olatu*, but the idea centres more especially round certain definite places, as above.

Fanua tapoina abu sasae saria Diki. fufūlau saria "Men in general do not go up Diki (that is, Soia): they are afraid"

Diki, the hill near Soia, on which was the Old Alu village, is not *olatu: fanua saria hamata* "it is a place belonging to men".

The *olatu* on Soi's places is therefore far stronger than that on Dudueri's (indeed it has almost disappeared in this case). Soia and Koakai are both *olatu soma* (very taboo). The sacredness (*olatu*) of Tiong Tanutanu is far stronger than that of Soi; this evidently because he is so lately dead But the attributes of Soi are far more important. The idea of Dudueri's sacredness has practically vanished.

Dudueri and Soi have this, further, in common: they are both Old Alu *nitu*: but they are worshipped as their own by the Mono settlers

43. The Specific Attributes of Soi. The attributes of Soi so far dealt with are common to him and the other *nitu*: he has also important specific attributes which are given in the Tale (p. 321 ff.).

A. The word Soi = 1. an orphan, 2. a commoner, not of chief's rank. The latter meaning is to-day the usual one. Soi is also called a *toniga*, which in to-day's speech "one that has been bought abroad from his parents": as applied to Soi it denotes 'orphan'. The helplessness of Soi and his low standing are shown by this — that the men utter *poele* against him with impunity: his *tete*, Lime, only bids him bide his time. It is in the end the sharks that avenge him by killing all the men.

B. Soi is seen in the Tale to be specifically associated with the whole craft of canoe-making. The whole process is described, and the technical terms of canoe-making are used (*frong, asama, tufala*, etc.). Soi is the first finder of *tita*, the caulking which is used to-day: the other men use clay (*meo*).

Secondly, Soi is the net-maker. The other men use the brittle skin of the *leao*. Again Soi is the finder of *avesolo*, the tough fibre used to-day in net-making; and he is the finder of bamboo for the framework of the *sorau*-net, instead of the useless *eala*, used by the other men.

Soi itano kiniu. itano sorau "Soi made the canoe; he made the *sorau*". The *sorau* is the hand-net used in joint fishing on the shallow reef water; the fish are encircled, each man holding two *sorau* to make up a ring.

Soi also made the *fuoto*, the great net used in turtle-fishing, and also in wild-pig netting. (The latter point shows why Soi should be worshipped at wild-pig hunting.)

Mono	*English*
Soi iporo itano sorau. itano ga kiniu. itano ga fuoto. itanutanu. Bego iporo. ihapori ga darami.	Soi came into being, and he made the *sorau*; he made the canoe; he made the *fuoto*. He was a Maker. Bego came into being, and he made food.

We note in the above the epithet *tanutanu* "Maker (of many things)" is applied to Soi (see above p. 46). Bego is dealt with below p. 338; he also is *tanutanu*.

It was also said that Soi made all Fish and Turtle. He is also evidently the first Finder of the Conch-shell (*siburi*) to blow on.

A point to be noted is that Lime, the *tete* of Soi holds the lore of the *kiniu* and *sorau* and imparts it to Soi: he then puts them into use.

tetena Lime. Lime ihatai kiniu. ihatai sorau "His *tete* was Lime: she showed him how to make the canoe and the *sorau*".

C. Soi is the maker of Fish and Turtle (see B). It is seen in the Tale that the sharks do not attack him; while on the other hand he gave them betel-nut, and to this the term *fasagi* is applied. If then Soi is Lord of Fish and Turtle, the Shark seems to stand in a different relation.

44. The Identity of Soi. In the Tale, Soi becomes chief of Diki. He was an Alu (that is, Old Alu) man, it was said. He belonged to *latu fanapara* (see p. 25), like Dudueri. The whole points to Soi being the ghost of a man (or representing several men); and to his having risen from low rank to be Chief of the Old Alu village of Diki. There is of course no means of fixing how long ago he may have lived. But a philological point perhaps may be taken to point to a very great antiquity. The names in the Tale or connected with it — Soi, Mabuala, Soso Kanegana — are common nouns: 'The Orphan', 'The Spring', 'The Great River'. Diki too is perhaps a common noun: 'The big hill'.

Soi is a *nitu*; that is the same term is applied to him as to the ghosts of dead people. He is now at Soia. It was said:

Mono	*English*
peu boitalu. Bego Tanutanu tapona. soi elea Tanutanu. kiniu ihaporo. sorau ihaporo.	He belongs to times of old. He is of the same time as Bego Tanutanu (see below p. 338). Soi was a Maker. He brought the canoe and *sorau* into being.

His identity has been lost. So much is this so that the old man Baoi called him a *nitu talu*, that is, a *nitu* by origin, not a ghost. But this must be taken to be merely an indication that his time and origin are lost in the mists of years. For we cannot but hold on the evidence that Soi is truly a ghost of very ancient date; whose identity is lost.

Dudueri (p. 57) is another such, though of far less importance. And we may surmise that Tiong Tanutanu (p. 46) is on the way to becoming such a *nitu*, though in his case the process will never reach its end owing to the inevitable dying out of the Mono people.

The tale of Soi was said to belong to Mono, Alu, and Fauru, that is to the islands of the Bougainville Straits, but not to Buim. This gives us also a proof of the ethnic unity of these islands.

Soi is evidently, however, peculiarly an Old Alu *nitu*; and in this connection is to be observed how the tale stresses the making of *sorau*, which kind of net is not used in Mono owing to the want of fringing reefs and the deep water all round.

Soi therefore enters into the series of Unidentified Ghosts of which we spoke above (p. 52): he may be called the God of Canoes, Nets, Fish, and Turtle. We now go on to another *nitu* in this series — Bego Tanutanu.

H. Bego

45. Going eastward along the northern coast of Alu for some two or three miles beyond Soia and Soi's places, the northern-most point of Alu is reached, namely Kamaliai: opposite, on the coast of Bougainville, the land juts out southward, making the point called Moaila[1]. These mark places closely connected with a *nitu* called Bego, with whom we shall now deal. He is the *nitu* with the most important attributes known to the Mono-Alu people, and stands at the head of the ascending series with which we have to deal.

46. We shall begin by giving a paraphrase based on an original native text of the Tale of Bego.[2] The text is not always clear and consistent, and in a detailed treatment of Bego must be supplemented from other sources.

The Tale of Bego Tanutanu (Bego the Maker)

They made a garden at Lofang.[3] The elder brother would go and set fire to a *kalola* and sit down so that the ashes fell on him.[4] The younger brother, whose name was Bego, after

[1] On the British Admiralty chart these two names have been wrongly transposed.

[2] Got from Bitiai, from whom the writer got the greater part of his native texts.

[3] Lofang is the name of a stretch of land near Faisi Harbour, at the S. E. extremity of Alu.

[4] That is he would look dirty as if he had been working hard.

working at the garden, would go and wash in the river, comb his hair, and so go home.[1]

"Well! you go strolling about", his mother and father would say to him. But when the elder came back they would my-dear him. He would next day take a cutting and throw it into a hole, and it would sprout out. Then he would set fire to a *kalola* and let the ashes fall on him; and the younger would do as before. Their father and mother would praise the elder again.

Bye and bye the people of another place came to buy food. The elder brother was ashamed and ran away. After they were tired of waiting for him, the younger brother took his father and mother and showed him the other's garden.

The yams had grown wild; the taro-plants had rotted in their holes.

Then he took them to his own garden, where yams, bananas, and taro was rotting for not being eaten.

Then they saw what a garden he (the younger) had. Bego, the younger, was angered and went off into the bush.

"You are *keroai*", said he; and it became *keroai*.[2] To the banana he said, "You are *kalola*"; and it became *kalola*.[3]

He stayed in the bush. Bye and bye an old woman came there. He planted another garden. There came up plenty of yam, bananas, and taro. The old woman and her grandson went, and found his garden.

He spoke to them and they died. He called tham back to life. He told her that whenever her grandson wished she could come and get food, but that the others must not see her. She used to come every day. One day the people followed her, and ate up the garden. He was angered and went over the Fauru.[4]

---

[1] So that he looked clean, as if he had not been toiling.

[2] *keroai* is a wild taro. He cursed the garden-taro.

[3] *kalola* is a kind of wild banana with a very poor fruit, only eaten in times of great stress.

[4] The third big island in the Bougainville Straits.

He made a reef. Then he came back to Kamaliai.[1] He left his footprint in Fauru.[2] Twice he went back to Fauru. He pulled up a reef[3] He came ashore and pierced a hole with his staff through a rock.[4] He came back to Alu. The men were cutting up pigs.

"Turn into stone", said he. One of the pigs which became stone is called Olavoko.[5]

Only an old woman and her grandson were left.[6]

"Take me with you in a canoe", said he. They had only an old one; but he looked at it and it became new.

So he paddled over to Buim (South Bougainville).[7] There he came upon the *nitu* Funiki. They were wrath with one another.

"Sameai[8] is mine", said Bego.

"It is mine", said Funiki Funiki hit Bego on the shoulder and drove him away. He went up the hill Funiki[9] and watched Bego

Bego made the hill Patupatuai[10] to hide himself.

"You are not yet hidden", said Funiki.

Bego went on and pulled out Moaila[11], and this hid him. "Now you are hidden", said Funiki.

Bego walked along the shore.[12] At Kureke[13] he met some children.

---

[1] The northernmost point in Alu; opposite Moaila, in Bougainville.

[2] The footprint is still to be seen at Sinie in Fauru.

[3] Bego was in a canoe which he pushed along; where he put his stick reefs came up (their name is Kombetuai).

[4] The name of this hole is Dokatia Kirikong; near Tomoa.

[5] Olavoko is the name of a rock by the sea at Kamaliai point.

[6] Perhaps the same that used to come to his garden for food.

[7] The text by itself is often not clear or consistent. At some time or other he got rid of the old woman and child.

[8] A district in Buim near Tekurai and west of Tonolei, the deep-cut bay at the south-east extremity of Bougainville.

[9] Near the river Sameai.

[10] A hill near which to-day is the R. C. Mission Station.

[11] A point opposite Kamaliai (see above) in Alu. [12] Going westwards

[13] A river in Buim, and a village on the shore (the people have now moved from it).

They hailed him: "Hullo! our *tua*, our *tua*", said they.[1]

"What are you talking about? You go and get swollen groin-glands, and go and kill one another", he answered.[2]

He went on. Some more children hailed him *tua*; but he answered as before. He rested at Roai.[3]

The *nitu* Kokoapai[4] came there and saw him. They fought. He broke Bego Tanutanu's *kore* (clay cooking-pot used to-day in Mono, Alu, Fauru, and Buim).

Bego went on. At last he came to Papara.[5] Some children saw him. "Our *tua*, our *tua*, Bego Tanutanu", they hailed him. "Do thou make fruitful our place", said they.

"Yes, I find your words good", said he.

They all went up inland and sat in the *kalofo* (village meeting-house).

"Where are your mothers and fathers?" he asked them.

"Well, we are dying of hunger", said they.

"Well, dear grandchildren, go and get *aroaro* baskets", said he, "and cut leaves and cover them up".

They did so.

"Now take the leaves off", said he, "and look at the food inside."

Then there appeared *pisu* (cakes of taro in cocoanut oil), pig, fish, opossum, and *toa* (a pudding made from nuts).

"Eat on", said he. "Go to your mothers and tell them your *tua* has come."

They went off shouting: "Our *tua*, Bego Tanutanu, do thou make fruitful our place." They came to their mothers.

[1] For the meaning of *tua* see above p. 27: roughly it may be translated 'grandfather'.

[2] In the nature of a curse. He would not have anything to do with them.

[3] Roai is a small river in Buim. Here it is the name of a former village on the shore.

[4] Kokoapai is the name to-day of a rock by the river Roai. Kokoapai turned it into a rock of his own accord. So did Funiki (above p. 340).

[5] A place in the district of Siuai (S. W. Bougainville). There was once a village here.

"Throw away that *usiusi*"[1] said the children. 'Our own *tua* has produced food. The place is full."

"Who and whence is he?", they answered. "*Kefaia*[2] is our food."

"Well, come and see", said the children.

They found the village filled with *pisu*, pig, and *toa*.

Next day Bego went inland. He spat and called a garden into being. He spat again and bananas and taro came into being.

"Eat ye of that garden", said he.

They went on eating of it, and had no toil. Bego brought forth food for them.

After a time Koriomu[3] heard of this.

"Why do we go hungry?" said his people. "There is plenty of food in Bego's village for the people."

"Oh!" said Koriomu, "is that one a Maker (*tanutanu*)? I am a Maker".

All his people left him and went to Bego's village. Bye and bye they told Bego Tanutanu that Koriomu said he himself was a Maker, and not Bego.

"Wait", said Bego.

At last he bade them go to Koriomu and tell him to come to Bego's place. He came.

"You made this food, did you?" said Koriomu.

"Yes", answered Bego.

"Well, if we were to cook one another on hot stones, you it would be who would get cooked", said he.

"Well then, bring stones: for me hard stones; for Koriomu soft ones", said Bego.[4] They brought them.

---

[1] A wild kind of yam, not eaten to-day.

[2] Either another name for *usiusi*, or a plant like it.

[3] Called a *nitu* belonging to the bush. At this point in the text the men upbraided Koriomu.

[4] They are to have a contest to see who will get cooked on stones and who not. Bego gives all the advantages to Koriomu: soft stones, wood that burns quickly, easily broken bonds.

"Now bring firewood: for me *nie* that burns well; for Koriomu thin sticks", said Bego. They did so.

They lit the fire, they brought leaves. They heated the stones.[1] Koriomu's fastenings were *ketau*-creeper[2]; Bego's was cane-creeper. They raked away the firing and spread leaves (on the stones); for Bego only a few. They cooked the two, leaving them covered up.

In the night Koriomu died: but the *tanutanu*, Bego, came forth as food. He himself appeared in his house, playing the pipes.

When they came to take off the leaves from Bego's heap they found all kinds of food: but they found Koriomu quite cooked.

The people came from all the villages and shared the food. The people of Buka, Tauposa, Burue ate Koriomu.[3] We[4] ate the pig's flesh. That is the end of it.

Gardens came into being: taro came into being: bananas came into being: yams came into being: sago-palm came into being. Bego made fresh water. Bego was the Maker: he became taboo: he became chief.

47. Such is the Tale of Bego. We will now examine certain points therein and matter connected.

Bego's birthplace was Lofang, which is to-day the name of the ground about a point not far north from Faisi harbour. Bego's garden is still to be seen.

A. The motive at the beginning of the tale is the laziness of the elder brother, and the industry of the younger.

When in his anger Bego, the younger, goes away, he turns the garden-plants into wild ones of little use.

Then he undertakes journeys to Fauru and Buim, and in them is the maker of various physiographical features of these

[1] Description of stone cookery.

[2] *ketau*, an easily-broken creeper. Bego's fastening was the very strong cane (rattan).

[3] These are all places in North Bougainville. We have a distinction made between people who are cannibals and the others.

[4] That is Alu, Mono, Fauru, and Buim (South Bougainville) people, who are not cannibals.

parts — reefs, the hill Patupatuai in Buim, and as it is expressively put he "pulled out" Moaila, the point in Buim.

Before going over to Buim he turned people and things about Kamaliai into stone: the stone Olavoko mentioned in the tale lies on the shore in the bay which has Kamaliai for its eastern boundary. Hereabouts close by the shore is a group of very big rounded igneous rocks, some piled on others. Olavoko is about 18 feet high and made up of a great split rock with another one lying on top: the piece at the top is the pig (*boo*); the two pieces which carry it are baskets (*aroaro*) with food inside: the other rocks are likewise *aroaro* with food inside. These rocks are all said to have been made by Bego. They stand alone in the bush with no others near of their kind. All are quite different in character to the ground about, which is corallic soil, and make a powerful impression.

Bego is further credited with the physiographical features of Mono, as in the following account:

Mono

Bego Tanutanu lale irosi ogi Kule ituru ogi sana. ea Mono igaganama dreapanaang. imataele. "hanaroro" iua. "Mono isoku dreapanaang. oge Mono oiafaua ga oigaganaata dreapanaang?" iua "lauma gaganama taginai" iua. itagi aiina Alu. "antoimalau mesola enaaiai ga uling. patu opu enafonu ga ulim". iim ga Mono. oaua ga Mono mesola apeai. patu opu ifonu ga ulina.

English

When Bego Tanutanu was cutting his mark at Kule, he looked down at his carving. Mono went a long way off. He looked up. "I will have a look", said he. "Mono has got a long way off. Hullo! Mono, why have you gone there a long way off?" quoth he. "Come, come near!" said he. It moved a little nearer to Alu. "As you refused they shall be no sand for you; you shall be full of stones only" said he to Mono. That is why there is no sand in Mono. It is full of stones only.

Mono is about 23 miles from the nearest point in Alu. The tale well describes the essential difference between the two islands: Mono springs from the deep sea and has no fringing reef, and so none of the white sand that edges most of the Alu shore.

At Kule is a small stone or rock (*patu*) on which is said to be Bego's mark (*Bego Tanutanu sana ogi*).

Bego therefore is a physiographical maker.

B. The most important aspect of Bego is that he is the Maker of Food and Household Implements. In the tale he is seen to be a great garden-maker, with powers to turn tilled plants back into wild ones. When finally he comes to Papara in Buim he is asked to make the place fruitful: he produces all kinds of food as eaten to-day for the people who are eating only wild plants (*usiusi, kefaia*), and are dying of hunger. He calls a garden into being by spitting: and gives the people food so that they have no need to toil. Then when an enemy Koriomu has a trial-by-fire with him, Bego rises up and leaves food so that all eat.

Then again we see that he carried with him the clay cooking-pot used in Alu-Mono under the name of *kore*, which gets broken in the fight with the *nitu* Kokoapai. Also the fact that we are told the *efu* (bamboo panpipes) were laid on the hot stones with him seems to point to his having carried them with him likewise.

Bego Tanutanu ifaporo osompeuna darami[1] *sanaka* "Bego the Maker brought into being all food — vegetable or flesh." He is also the originator of household implements (clay-pots, baskets, etc.). In the tale we are told also: *itano ga atele* "He made the fresh water", that is, drinking water.

C. Another aspect of Bego in the tale is that he is the bearer of a culture and has to fight his way in Buim. The first personage, Funiki, with whom he disputes Sameai drives him

[1] *darami* vegetable food; *sanaka* fish or flesh food.

away: so also seems to do Kokoapai. These two are both called *nitu*, and are to-day represented by rocks bearing their names (cp. the rocks bearing Soi's name, above p. 326). Kureke is passed by Bego, who refuses to settle there. It is at Papara that he finally comes to rest, and introduces all his cultivated plants, and finally vanquishes the *nitu* Koriomu and becomes chief.[1] The whole has every appearance of an account of culture-movements, the gaining of the upper hand by a higher material culture. The personages met with by Bego in Buim seem to symbolise various places conquered, or successfully resisting the new movement: they become *nitu*, that is legendary beings.

D. Bego finally settles at Papara: *ilalaafa* ("he becomes the chief"). He is there now — as a *nitu*. Papara is a district east of Siŭai: there was once a village there of this name.[2] At Papara is Bego's place: Bego is (or, rather, was, for there is no village now) seen by Papara men. Bego's place is a piece of ground near the (former) village, and a little way from the shore. He walks about, but anyone seeing him will die. The Papara people hear (or, heard) him playing the *efu* (bamboo panpipes) and singing *ela*. Nobody goes near Bego's place: it is *olatu*: anyone going near it will die.

In Papara is a special kind of *nāme* (sago-palm) known as *nāme Tanutanu* ("The Maker's sago-palm"): it is *olatu* and must not be cut down.[3] It is found only in Papara. Bego uses it for his house.

Bego's Tanutanu's name must not be spoken near his place; but it may be spoken when one is away from it. Bego, I was

[1] The motive of the contest by stone-cooking occurs in another tale collected by the present writer called "The men who made canoes", and telling of a journey to the sky and a sojourn there.

[2] Papara is on the sea and the river of the same name. The people only moved from it in the last 15 years or so. They have moved some to Banone, and some to Dakuruai in the Molafe district.

[3] It was described as having a leaf like the *niga* (betel-palm), while its trunk is like the sago-palm (*name*). It was said to be *masimasini* (red).

told, has no worship done to him: this apparently refers to the Mono (and Old Alu) people. It is very probable that the Papara people would worship him.

E. Bego, like Soi, has the epithet *tanutanu* ("The Maker"). In Mono-Alu he is thought of mainly, if not wholly, as the maker of food and household utensils. There seemed sometimes to be a vague idea of the wider attributes of a General Maker connected with him; but it cannot be said that he is really anything beyond the Food and Utensil Maker. In Bougainville, perhaps under other names, he will probably be found to have wider attributes and a normal worship.[1] At the same time even in the Mono-Alu account we see that he modifies and arranges the physiography of these parts.

F. The analogies, and the tale, point to Bego being the ghost of a Chief; or as grouping the ghosts of several chiefs under the one name. He is the leader of a culture-wandering. Though born in Alu he finally settles in Bougainville; and has no worship in his native place. Bego and Soi are both *kanegana soma* (very great). *Bego iue. Soi ăŭ sana Soia* "Bego has gone away: Soi stays at Soia"

He is a *nitu* of the Mono-Alu people; but a name only, without any worship or any bearing of the life of to-day. Yet he has the widest and most important attributes of any of their *nitu*: and is the nearest approach to an All-maker which is to be found among them.

Bego is the culmination of the Mono-Alu series of *nitu*, which began with the Identified Ghosts of dead kinsfolk.

We have to mention one more, namely Bunosi, but he is of far less importance, and is associated especially with Fauru and S. E. Bougainville.

[1] One tale was got by the writer from a Molafe woman describing how Bego made the sea (or a flood).

J. Bunosi

48. Besides Soi and Bego there is one more important *nitu* to deal with, whose tale, like Bego's, describes a culture-wandering, but who has no worship in Mono or Alu, and probably has and had none in Fauru. The name of this *nitu* is Bunosi. We shall first of all give a paraphrase of the Tale of Bunosi founded on the text in Mono speech.[1]

The Tale of Bunosi

A woman of Tarauai[2] had a girl-child called Kafisi: then she brought forth a snake, a he-child. She saw what it was and covered it up under a basket. She would give it food in the basket. When she went up to the garden she would tell Kafisi not to lift up the basket. So time went on. One day she went up to the garden, and Kafisi thought she would look and see what was there.

She lifted up the basket; the snake unwound and unwound, so that the house was filled, and the door was blocked, Kafisi was afraid.

When her mother came back she did *poele* them (see p. 321, above). They wept, and made ready to go.

"Sit on my back", said Bunosi, the snake.

They went off. They came to Faurofo[3]: he sounded it: it was shallow, and he came down again.

They went on and came to Ovau[4]: he went up the Tumai[5] to sound it: it was shallow, and he came down again.

Kafisi threw away her *supi* (bamboo comb worn in the hair) and a pandanus-palm (*pota*) in Ovau.

They went on. Bunosi went up Tonolei[6]: he sounded it: the sea tasted bitter and was hot. He came down again. On

[1] Obtained from the Mono-Alu-man Bitiai.
[2] Now the name of a stretch of ground in Fauru.
[3] A river in Fauru.
[4] An island near Fauru.
[5] A river in Ovau.
[6] A big bay in S. E. Bougainville.

he went and came to the river Alania.[1] He went up and sounded it.

"Right: you are my river: you are taboo (*olatu*)" said he.

He came down again to the sea, and went on till he came to the Biriaiini[2]: here he dived down.

"Right: indeed this is a place; this is the place (*famata*) for me", said he. "I find it good: I have ended my wanderings." He dived down.

His sister Kafisi stayed on land, at this place called Somapaubohoa.[3] When she wanted fire Bunosi said "Let fire come", and it came into being.

"Now I want food", said she.

"There are gardens over there; if you go you will see them", said he. Then she brought back food from there.

"Do you look out, lest men see you and take you away", said he. "I am not a man and cannot watch over you."

She went again and again and got food. The women of that place, when they saw her, kept quiet about it.

The Chief one day saw her. "So it's you who take the food", said he. He took hold of her. The heavens thundered, and Bunosi heard.

"Ah! a man has seen my sister", said he.

The Chief fixed a time to meet her.

"You will go away, sister; that is what I always say", said Bunosi.

The Chief came to meet her, and took her with him. He showed her to his head wife (*ansana numa*), who welcomed her.

Bye and bye the other wives (*anai falalafana*) told her she must have her own garden.[4] The sky thundered and Bunosi heard.

---

[1] In Buim.

[2] A river in Buim. Kafisi threw away a *sararang* (mat made from pandanus-leaves) here.

[3] This name contains the word *soma* 'end'.

[4] *saiga*, that is the place where food is grown.

"Alas! poor sister, they are angry with you about a garden", said he.

When she brought him food next day, he told her he knew. When night came Bunosi went up inland and called a garden into being. The other wives came and saw it. Then they told Kafisi she must have her house, and Bunosi heard.

At nightfall he went up inland and called into being a *bisiging* (chief's house, in which the leaves of the roof are arranged in a special way).

Bye and bye the wives were again angry with her, and told her they must have things for themselves.

The sky thundered, and Bunosi heard. He went up by night and called things into being, so that her cooking-house (*aului*) was filled.

All the wives came and saw it and wondered. Then they said they wanted pigs. Bunosi called pigs into being — white, brown-red, and all kinds.

"One of these is called after my mother and me"[1], said he "This one you must not kill; it is taboo (*olatu*)."

Then said the wives, "We want dancing".[2]

The Chief had *efu* (pan-pipes) made; pigs killed; and *pisu* made. They killed the pig called Babautu (Bunosi's name-sake).

"*Soma paubohoa*", said Bunosi. "Thou, Biriaiini, art taboo (*olatu*)."

That pig was left for the dwarves[3], thinking it would be a heavy load for them: but the dwarves easily lifted it.

Bunosi vanished. His sister became Ongoo.[4] Bye and bye she bore a child: she went to a river[5] and bathed. A man who was out shooting fish (with a bow and arrow) shot the child.

[1] Apparently Bunosi gave himself and his mother the name Babautu, and the pig was *olatu* because it bore his name.

[2] Bunosi seems to have refused to agree to this, and Kafisi was angry with him. [3] *mamagoria*; the reference is to a dwarf-folk in Bougainville.

[4] A *nitu* belonging to the Torau district (S. E. Bougainville) whom if a man sees he dies. [5] The Kelekele in Torau.

"Who does not know my own river?" said she. She killed the people who were feasting near. Then she called them back to life, and her child.

Said Bunosi: "Thou, Lafala[1], art taboo (olatu); and thou too, Alania."

49. Looking at its essential details, this evidently is a wandering from Fauru, the easternmost of the main islands in the Bougainville Straits, to south-east Bougainville.[2] We have again, a reference to the physiographical features in the area — the depths of the rivers are referred to, and the volcanic conditions in Tonolei bay.[3] The wanderers carry a culture with them; the bamboo comb and the pandanus mat are mentioned.

Bunosi, the Snake, has the power of making food, pigs, a garden, a *bisiging* house, fire and various things; or in other words introduces them into S. E. Bougainville. His sister marries the chief in these parts, and now haunts them as a *nitu*. So much is to be seen from the tale.

Bunosi is *olatu* (holy, sacred, taboo), but the epithet *tanu-tanu* ('maker') is not applied to him, as it is to Soi and Bego.

I was told that the tale belongs to Alu, Mono, Fauru, and Lavelai; but the real meaning seems to be that it belongs to Lavelai[4], and the people of this place have told it to Alu, Mono, and Fauru; that is, it is truly a Lavelai Tale.

We are justified in stating that the *nitu* Bunosi is not properly a part of the Mono-Alu series of *nitu*. Geographically, Fauru lies very near the S. E. corner of Bougainville, and it is probable that Bunosi stands in a closer relation to its people;

[1] A lake, out of which comes a tributary of the Biriaiini.

[2] It is worthy of remark that I was once told that Bunosi and Kafisi journeyed in a *kahalau*, which is a kind of raft made by tying logs together in a rough boat-shape. Its use seems to have disappeared in Mono-Alu, but in Simbo (Eddystone Island) it was still seen in use for fishing

[3] I do not know whether to-day there are signs of volcanic activity here.

[4] A village in S. E. Bougainville, south from Kieta.

or at any rate that he stood in such relation to the Old Fauru people.[1] He has no worship in Mono-Alu; but at Lavelai he is worshipped, though to what extent was not determined.

Bunosi is now in a lake called Lafala, connected with the Biriaiini river. It and the river he made big enough for him by wriggling about with his body. There is a point in the lake called Somapaubohoa (Bunosi's words, see Tale). South of the Biriaiini the river Alania runs into the sea from out of a lake of the same name: this lake is *olatu*, as Bunosi tried it in his wanderings, but found it not big enough.

Near the mouth of the Biriaiini are two rocks called Kaulagi, and the island of Rautang; to this island Bunosi comes when he wants to walk on land. The place called Lavelai is on a tributary of the Biriaiini: Lavelai men may go fishing on lake Lafala, but before doing so they make an offering to Bunosi. Men other than those of Lavelai, apparently, may not go fishing on lake Lafala. The offering is made so that Bunosi may leave the lake while fishing is going on; he goes into a river called Alai, which flows into the lake.

50. Strictly speaking, the series of Mono-Alu *nitu* ends with Soi: but Bego must be included, though he no longer is in Alu; for he is given definite attributes by the Mono-Alu people. Bunosi is a *nitu* of much less importance, and hardly can be said to belong to the series.

We conclude finally that all the *nitu* (except Ialele) with whom we have had to deal are the ghosts of human beings, however much their identity may have been lost sight of in the passage of time.

We shall now refer to some *nitu* who perhaps must be held to be in their nature other than ghosts of men.

---

[1] The Old Fauru people were in great part driven out of Fauru by Mono conquerors, about the same time as the conquest of Alu.

K. Sakusaku. Ome.

Sakusaku

51. There is a species of *nitu* called collectively and individually Sakusaku. They are many (tapoina): *peu kufi abaang* ("they are in caves in the bush"): *loai* ("they are wild"): *abu tiong sana nitu* ("they are not the ghosts of men"): they come into being *(poporo saria)* in the bush. They are in Mono, Alu[1], and Buim. They are somewhat like men and talk like men. *nitu paitena* ("it is an evil *nitu*"). *darona paipaite* ("their sight is bad"). They have long hair, and if they want to see, they must take it off their faces. They have arms and legs, the arms being very long: at night their bodies shine like fire.

Maito tiong onaroro enagagausu sana onafata onafulau: "If you see a man who shines, you must go away, and you have grounds to fear."

They have no *famata* (settlement, village). They are different from Ialele (see above p. 49ff.).

In one account it was said they make people sick, and if they go inside a house the man will die. Another account said they did not make men sick; but that they take away a baby's soul *(nununa kui)* to the cave where they live; and then the child left behind is for ever crying. Then a *tiong dondoro* (43f.) is called in, and they give him beads.

Mono	*English*
"Sang nitu[2] enaroroi. natugu tatai sanaata" enaua ga apana kui. lau sana nitu tiong dondoro enagagana abaang. lau enaroroi Sakusaku. "Koe maito oi'nkoti tauii. tatai sana" enaua nitu. enalehema nitu lama enaua	"Let your *nitu*[2] see to it: my child keeps on crying," says the baby's father. Then the Seer's *nitu* goes into the bush: he sees the Sakusaku. "Hullo! you have taken the child: it keeps on crying," says the *nitu* The

[1] This of course implies Fauru also.

[2] *sang nitu*: the nitu especially associated with a *tiong dondoro* (p. 43f.).

"peu ga 'nau. hairoroiamaata. Sakusaku i'nkoti" enaua. enaua tiong dondoro "lau onagaloama tauii" enaua. ala enagagana male nitu. "'nto tauii. iafaua ga oimeraiama?" enaua. ala enagaloiama. lama enahaio[1] numaang saria sape kui 'nkanaua. "somanana pisu atuaiina kore tano" enaua ga nitu. enatano batafa pisu. ala enasisifala. ala enatatai ga natuna nununa. ala enasoma. enaivu tauii. enasoma tai. Sakusaku andrea'nkoti.

nitu comes back and says: "It is there; I have been and seen it; the Sakusaku has taken it, it says". Says the Seer, "Go then and bring back the child," says he. Then the *nitu* goes again. "Give me the child; why have you taken it away?" it says". Then he brings it back. Then he puts it[1] in the house on the baby and its mother's bed. "It is done. Make *pisu* in small cooking pot," says the *nitu*. The woman makes the *pisu*. Then she makes a *sisifala*; then she unwraps the child's soul. That is all. She hushes the baby. Its crying stops. It is the Sakusaku that take it.

The Sakusaku seize the child's soul *(nunu)* when the mother has gone out to the garden to work and leaves the child.

O m e

52. Another kind of *nitu* is called Ome. They are only seen by a Seer (*tiong dondoro*). Some are like *fanua rekona* (ordinary men): some are like the children they affect. They are not ghosts of men. They were also described as having short fingers and toes (or none), and no nails, a very flat nose, and no ears. They are found in Mono and Alu, and are many: they are *nitu paitena* (evil *nitu*). Unlike the Sakusaku, they have their settlements (*famata*).

One such settlement[2] is on the island of Magusaiai just off Alu: it is a hole in the ground in the bush. They seem to take the *nunu* of children.

[1] wrapped in leaves. [2] Not seen by the writer.

Tauii Ome enaona paitena tauii "When an Ome takes a child, the child becomes a weakling": its head wobbles and it cannot walk properly[1], it becomes idiotic and cannot talk properly. So it grows up. There was one such child at Fosiai, an Alu village. The Ome takes the child by laying hold of it and saying, *"sagu tauii"* (my child). *Tauii enaome* "The child becomes an Ome". The child is taken while in the mother's womb.

A woman who is not with child conceives if she eats of the nuts on certain trees growing near the Ome's pit, and brings forth an *Ome* (*enahapori Ome batafa*). A woman already with child will likewise on eating these nuts bring forth an Ome-child (*tauii Ome*). The Ome have also a place in Mono.

So too if a child is eating near the Ome's place, and lets a little of the food drop, the Ome takes this (*Ome drea 'nkoti*) and, wrapping it in a leaf, will work on it (*tano*): *ea tauii enaaofo enamate* (The child will fall sick and die). But it can be saved by a *tiong dondoro*, who will go to the Ome's pit and get back from the Ome the bit of food which the child let drop: this seems to be done through the medium of the Seer's *nitu* (one or more), to whom an offering is made at the pit. That the offering it not to the Ome seems probable from what is said by the Seer to the Ome:

Mono	*English*
'nto maang tauii apasana ammoleeta. bau amalapuang.	Give us the thing left by the child whom ye are injuring. Do not make us kill you.

Again, if a child falls from a tree near the Ome's place, the Ome may take his *nunu*. At Gaumai, the writer met the man Kalola, of weak intellect. Kalola had fallen as a boy from a tree near the Ome's place, and his *nunu* was taken by the Ome. The following account was given of what happened:

[1] And it may have a six-fingered hand or foot.

Mono

Aanana tapoina irihahana. irisae abaang iriroroi ga siing. "Aria. taraanee" reua "malei tarona." ianee ga Kalola. anee sana. anee sana. lau isoku loganaang. i'nkoti ga alolo. itakoputu. isololo. lama imate petaang. imate. eo sana. aanana tapoima drefulau. "apana bau enalapuita" reua. irifotuma. iua ga Kapena "Bila, natung isololo. imate" iua ga Kapena. isae ga Bila. lau isoku. iroroi ga Kalola. "Oge. maha natugu mateeta" iua. irimeraiama irisumeiama. irifasoku famataang. irieevai iritao[1]. irifarefareko. iome. iboboleo. nitu irisauni ga nununa. irigalo meaang, au sana boi tapoina. iome. toona ipaite. areai rekona ipausi. abu tatano sana. itiong paitena boi tapoina. boitalu soma Mono sana fafung poro rekona. tiong rekona isololo. iboboleo. iua. isoma.

English

Several children went shooting birds with bows and arrows. They went into the bush and saw a *siing* tree. "Come on, let us climb it," said they, "for opossums." Kalola climbed up. He went up and up. When he got to the top, he caught hold of a creeper, which broke, and he fell. Then he lay dead on the ground. He died and lay there. The other children were afraid. "His father will beat us," they said. They came home. "Bila, your son has fallen down and died," said Kapena (a child). Bila went there. When he got there, he saw Kalola. "Alas! my son is dead," said he. They took him (Kalola) back, carrying him. They brought him to the village. They set to work on him. They rolled him[1]. They restored him. He became an Ome: he lost his mind. The *nitu* had taken his *nunu*; they had taken it to their pit. There it is always. He became an Ome. His head went wrong. Proper speech left him and he could not make it He became a

[1] *tao* denotes the operation of rolling a man on heated leaves, so that he comes back to his senset.

sick man for ever: sick then and now, a crank. A long time ago he was born aright in Mono; he was a proper man. He fell and lost his mind. It has been said: it is ended.

Besides the *tao* process on this occasion the following happened before Kalola's *nunu* came back:

Mono

igagana Kalola apana. igaloama ga feli. ifatori. ala ifoku. "Kalola ē" iua. Kalola nununa tiga aba itabe ("ūū" iua) igagana. isoku hamataang nununa Kalola. feli irule. "sokuuta nununa" iriua. isoma. isoku ulinaang. isoma.

English

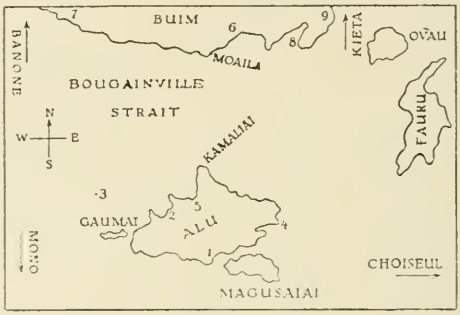
Kalola's father went and got fire, and lit it Then he sang out: "Ho Kalola!" he said. Kalola's *nunu* (soul) answered from the bush (it said *ūū*). It came. Kalola's *nunu* reached the village. It scattered the fire. "His *nunu* has come back" they said. That was the end. It came to his body: that is the end.

This was done at *lafilafi* (towards sundown). Kalola seems to have been looked on as having really died; and was mourned. It would seem too that though the *nunu* is back, it is permanently disabled.

With the *Ome* our account of the *Nitu* of the Mono-Alu people is at an end. There are no others of importance. In conclusion, it may be observed that though at the beginning (p. 33) a division was made between *nitu* of human origin and those that are not ghosts, yet the fact that 1. Some Ialele are said to be ghosts of men (p. 49); 2. *Sakusaku* and *Ome* have a grotesque human appearance; 3. that the very ancient ghost Soi was called a *nitu talu*; all this suggests that perhaps after all we may hold all *nitu* to be originally Ghosts, and that those

stated not to be such are merely very ancient ghosts, or represent an earlier race. It will be remembered that in the Tale of Bunosi the dwarves or pigmies (*Mamagoria*) are referred to in Bougainville.

53. Rough Sketch to show the Places mentioned in the Tales of Dudueri, Soi, Bego and Bunosi (all the data are only very roughly approximate).



3 mm = 2 Knots or Sea Miles.
Kamaliai is Latit. 6°57′S, Longit. 155°43′E (Greenwich).
Buim is the Mono name for South Bougainville.
1. Gaumakai (Dudueri).
2. Diki. Soia; 3. Mamalofu (Soi).
4. Lofan; 5. Olavoko; 6. Patupatuai; 7. Papara (Bego).
8. Tonolei; 9. Lavelai (Bunosi).

Die eherne Schwelle und der Thorikische Stein

Von O. Gruppe in Berlin

R. Büttner hat (Neue Jahrb. XIV 241ff.) die alte Ansicht, daß der Schauplatz des 'Oidipus auf Kolonos' im Nordwesten des Hügels zu denken sei, gegen Sworonos, der ihn in den Südosten versetzt hatte, zu verteidigen versucht. Läßt sich auch gegen die neue Vermutung nicht einwenden, daß Antigone dann die Altäre des Poseidon und des Prometheus gesehen haben müßte, und noch weniger, daß die Akropolis, nach der sie (v. 14) ausschaut, für sie und Oidipus hinter dem Eumenidenhain lag und wahrscheinlich den Hintergrund der Bühne bildete, so ist doch die früher fast allgemein, z. B. von Schneidewin vertretene Ansetzung an sich weit wahrscheinlicher und durch die Auffindung einer Schlucht im Südosten des Hügels nicht erschüttert. Ist demnach das Hauptergebnis Büttners wohl richtig, so gelangt er doch im einzelnen zu Schlußfolgerungen, die nicht ohne Widerspruch bleiben dürfen. Soweit dabei geologische, topographische oder solche Fragen in Betracht kommen, bei denen es sich nur um die Erklärung der Dichtung handelt, wird die Berichtigung wohl von anderer Seite erfolgen; auf einige religionsgeschichtliche Fragen einzugehen hält aber der Schreiber dieser Zeilen sich für verpflichtet; denn sind auch die von Büttner bekämpften Ansichten großenteils nicht zuerst und jedenfalls nicht allein von ihm vertreten worden, so kleidet Büttner doch die Begründung seiner neuen Deutungen in eine so schroffe Polemik gegen ihn, daß sein Schweigen als stilles, durch die Macht der vorgebrachten Gründe erzwungenes Eingeständnis ihrer Richtigkeit gedeutet werden müßte.

Die eherne Schwelle

Die eherne Schwelle, deren das vom Scholiasten erhaltene Orakel gedenkt, wird nach ziemlich allgemeiner, auch von Büttner geteilter Annahme an zwei Stellen der Dichtung erwähnt. In der Antwort des ξένος auf Oidipus' Frage heißt der Teil des Eumenidenhaines, in dem dieser steht und der demnach auf der Bühne sichtbar gewesen sein muß, (57) χθονὸς τῆσδε χαλκόπους ὁδός, ἕρεισμ' Ἀθηνῶν. In der Tat liegt kein Anlaß vor, den χαλκόπους ὁδός von dem χάλκεος οὐδός zu trennen, denn nach allbekanntem Gebrauch der griechischen Dichtersprache kann ein einfaches Beiwort durch ein zusammengesetztes vertreten werden, dessen zweiter Bestandteil der lebhaften Sprachphantasie des Dichters durch den auszudrückenden Gesamtbegriff nahe geführt wird. Wie Euripides ein κῶλον oder ein ἴχνος ταχύπουν nennt, weil beide in ihm die Vorstellung des Fußes erwecken, so kann unser Dichter die eherne Schwelle zu einer erzfüßigen gemacht haben, wenn er mit ihr die Vorstellung eines Fußes verband. Daß er dies wirklich getan hat, zeigt der Zusammenhang: nach Büttner freilich soll ἕρεισμα gleich πέδον Ἀθηνῶν sich nur darauf beziehen, daß der Kolonos dieselbe Kalkdecke hatte und denselben Göttern gehörte wie die Akropolis. Aber eine geologische Belehrung ist hier unangebracht; ἕρεισμα heißt 'Stütze', und wenn es selbst 'Boden' bedeuten könnte, würde der Kolonos nicht schon wegen der Übereinstimmung der Steinart oder der auf ihm verehrten Götter ἕρεισμα Athens heißen. Vielmehr ist Athen hier wie so oft in weiterem Sinne gebraucht; es entspricht dem τῆσδε χθονός des vorhergehenden Verses und erklärt, warum die Schwelle χαλκόπους genannt wird. Sie galt als Fuß oder Stütze des athenischen Landes. Wie eine so seltsame Vorstellung entstehen konnte, müssen wir nicht fragen. In der Geschichte der religiösen Ideen gibt es zahlreiche derartige Rätsel, deren Wort uns höchstens einmal der Zufall einer glücklichen Kombination sagen wird. Gleich die nächstverwandte Bezeichnung, 'Nabel der

Erde', die von Indien bis Italien zahlreichen heiligen Stätten und Gegenständen beigelegt wird, ist ihrer Entstehung nach dunkel. Bis ein Zufall die Lösung bringt, muß es in solchen Fällen genügen, die Überlieferung so auszulegen, wie es die Sprache und der Zusammenhang gebieten.

Zweitens nennt der Bote in dem Bericht von Oidipus' Tod (1590) *τὸν καταρρήκτην ὁδὸν χαλκοῖς βάθροισι γῆθεν ἐρριζωμένον*. Allerdings muß hier der *ὁδός* außerhalb des Spielplatzes liegen, und ein Szenenwechsel ist unwahrscheinlich. Am einfachsten erklärt sich der Widerspruch durch die Annahme, daß an der ersten Stelle das ganze Eumenidenheiligtum nach seinem wichtigsten Mal, an der zweiten dagegen nur dieses selbst gemeint ist. Ebenso bezeichnet z. B. *ὀμφαλός* sowohl das ganze delphische Heiligtum wie den Nabelstein. Es liegt daher sehr nahe, auch diese Schwelle, die als eine in die Tiefe führende Treppe von ehernen Stufen oder als deren Ende vorgestellt zu sein scheint, der ehernen Schwelle des Orakels gleichzusetzen. Daß der *ὁδός* hier *γῆθεν ἐρριζωμένος* heißt, steht vielleicht damit in Beziehung, daß er Stütze des athenischen Landes genannt wird.

Eine Erklärung findet die Beschreibung des Boten durch die längst damit verglichene Stelle Hesiod Theog. 811 *ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδὸς ἀστεμφής, ῥίζῃσι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς, αὐτοφυής*. Hier trennt die eherne Schwelle den Tartaros von der übrigen Welt ab. Wie so oft ist die an einer Kultstätte herrschende Vorstellung zu einer kosmischen verallgemeinert. Schwerlich war es gerade die Einrichtung des Heiligtums auf dem Kolonos bei Athen, die den theogonischen Dichter oder seine Quelle zu seiner Erfindung veranlaßte. Zwar muß dieses, wie sich ergeben wird, bereits im Anfang des VII. Jahrhunderts unter den attischen Heiligtümern eines der angesehensten gewesen sein; aber dann tritt es bis auf Sophokles zurück. Die Vorstellung von der ehernen Schwelle der Unterwelt wird vielmehr durch eine andere berühmtere Kultstätte beeinflußt sein, bei der man über

eine eherne Schwelle in die Unterwelt hinabstieg. Da Kulte dieser Art im V. und wohl auch im VI. Jahrhundert nicht mehr — wenigstens in Attika nicht mehr — gestiftet wurden, so ist der Hadeseingang am Kolonos wahrscheinlich in einer Zeit eingerichtet worden, da Attika ganz unter dem Einfluß der Nachbarlandschaften stand. Am nächsten liegt es, das Vorbild in Boiotien zu suchen, das auf die ältesten Kulte Attikas den größten Einfluß hatte und von wo auch Oidipus nach dem Kolonos gelangte. Aber nach dem Muster der Oedipodioniae Thebae ist das Kolonosheiligtum wohl nicht gegründet worden; in der frühen Zeit, in die es zurückzugehen scheint, war Theben nicht so bedeutend als die Städte an der boiotischen Ostküste; und hier, in Tanagra oder dem benachbarten Aulis, scheint die Heimat der koloneischen Kulte gesucht werden zu müssen. Nach einer tanagräischen Erzählung war Kolonos der Vater der Ochne, die den Eunostos liebte und, verschmäht, ihn verleumdete (Plut. qu. Gr. 40). Die Liebesgeschichte mag jung sein, die Namen sind es aber nicht. Eunostos erinnert an die den Schiffern gutes oder schlechtes Wetter sendende Artemis von Aulis, der Iphigeneia fallen sollte; in der Nähe wird ein Kolonos gelegen haben, auf dem ein Birnbaum (ὄχνη) stand wie auf dem athenischen Kolonos (κολίη ἄχερδος, Soph. OK 1596). Und eben hier in Aulis soll sich auch eine eherne Schwelle befunden haben, die angeblich vom Zelte Agamemnons stammte (Paus. IX 19, 7).

Daß der χάλκεος οὐδός in der Dichtung kosmische Bedeutung erhielt und praktisch in den Abzweigungen der Kultstätte nachgeahmt wurde, zeigt, daß ihm eine sakrale Bedeutung zugeschrieben wurde. Aber diese braucht nicht ursprünglich gewesen zu sein. Vielleicht war die eherne Schwelle zunächst nur ein Schmuck; als ein solcher wird sie an Prachtgebäuden in der ältesten Literatur oft erwähnt. Wenn die Himmelstür, an der Tag und Nacht sich begegnen, eine eherne Schwelle hat (Hesiod Theog. 749), so kann dies noch an die alte Vorstellung von dem Verschluß des Tartaros anknüpfen. Aber einen χάλκεος οὐδός hat auch der

Palast des Alkinoos (η 83; 89), der deshalb ebenso wie die des Zeus (A 426; Ξ 173) und des Hephaistos (ϑ 321) $\chi\alpha\lambda\kappa o\beta\alpha\tau\grave{\varepsilon}\varsigma\ \delta\tilde{\omega}$ heißt. Plinius Nat. hist. XXXIV 13 sagt allgemein *Prisci limina etiam ac valvas in templis ex aere factitavere* und erzählt, dem Camillus sei ein Vorwurf daraus gemacht worden, *quod aerata ostia haberet in domo.*

Es ist deshalb nicht wahrscheinlich, daß die kosmische Vorstellung in diesem Falle früher vorhanden war als die Veranstaltung an der Kultstätte; das schließt aber nicht aus, daß nachträglich jene auf den Kult zurückgewirkt hat. Wenigstens in die Schilderung, die Sophokles von der ehernen Schwelle im Kolonos gibt, sind Züge gemengt, die aus der Beschreibung der Tartarosschwelle stammen. Sophokles braucht nicht geradezu auf die Hesiodeische Theogonie Bezug zu nehmen, denn, wie Hom. Θ 15 $\check{\varepsilon}\nu\vartheta\alpha\ \sigma\iota\delta\acute{\eta}\rho\varepsilon\iota\alpha\acute{\iota}\ \tau\varepsilon\ \pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\iota\ \kappa\alpha\grave{\iota}\ \chi\acute{\alpha}\lambda\kappa\varepsilon o\varsigma\ o\grave{\iota}\delta\acute{o}\varsigma$ wahrscheinlich macht, handelt es sich um eine traditionell fortgepflanzte, feststehende Schilderung des Einganges zum Tartaros. Aber für die Deutung der Sophokleischen Verse, denen wir uns jetzt wieder zuwenden, kommt wenig darauf an, ob sie in direkter oder nur mittelbarer Beziehung zu Hesiod stehen; die Beziehung selbst ist sicher. $\Gamma\tilde{\eta}\vartheta\varepsilon\nu\ \grave{\varepsilon}\rho\rho\iota\zeta\omega\mu\acute{\varepsilon}\nu o\nu$ ist nicht anders zu deuten ist als $\dot{\rho}\acute{\iota}\zeta\eta\sigma\iota\ \delta\iota\eta\nu\varepsilon\kappa\grave{\varepsilon}\varepsilon\sigma\sigma\iota\nu\ \grave{\alpha}\varrho\eta\varrho\tilde{\omega}\varsigma,\ \alpha\grave{\upsilon}\tau o\varphi\upsilon\grave{\varepsilon}\varsigma$. Damit fällt Büttners Erklärung, der in dem $\chi\alpha\lambda\kappa o\tilde{\upsilon}\varsigma\ \grave{o}\delta\acute{o}\varsigma$ eine natürliche ‚Erzstufe' sieht, deren Äderchen den Vergleich mit Füßen oder Würzelchen nahe legten. Sie ist auch an sich unhaltbar. Sie berücksichtigt erstens nicht $\gamma\tilde{\eta}\vartheta\varepsilon\nu$ und zweitens können $\chi\alpha\lambda\kappa\acute{o}\pi o\upsilon\varsigma$ und $\grave{\varepsilon}\rho\rho\iota\zeta\omega\mu\acute{\varepsilon}\nu o\nu$ nicht heißen 'von Erzadern wie mit Füßen oder Würzelchen durchzogen'. Mit Unrecht vergleicht Büttner die $\pi\alpha\gamma\alpha\grave{\iota}\ \grave{\alpha}\varrho\gamma\upsilon\varrho\acute{o}\varrho\iota\zeta\alpha\iota$ der Stesichoreischen Gorgonis; hier handelt es sich nicht um Adern eines Gesteines, sondern um den Fluß, dessen silberne Wurzel der Berg ist. Trotz der Malachitspuren, die Büttner gefunden haben will, ist übrigens das Vorkommen von Kupfer am Kolonos sehr zweifelhaft; die Behauptung eines Scholiasten (v. 57), daß es dort einst Kupferbergwerke gegeben habe, scheint aus dem $\chi\alpha\lambda\kappa\acute{o}\pi o\upsilon\varsigma$ er-

schlossen. Sollte aber wirklich dort eine kupferhaltige Schwelle gewesen sein, so müßte man annehmen, daß eben sie den Anlaß gab, die Vorstellung vom Hadeseingang auf den Kolonos zu übertragen.

Der Thorikische Stein

Der Thorikische Stein wird nur in zwei Versen des Oidipus auf Kolonos erwähnt, die, wenn man eine Selbstkorrektur von M einsetzt, so überliefert sind:

ἐφ' οὗ μέσου στὰς τοῦ τε Θορικίου πέτρου
κοίλης τ' ἀχέρδου κἀπὸ λαΐνου τάφου,

wie auch der Scholiast gelesen hat. Die Rede ist von Oidipus; Beziehungswort zu ἐφ' οὗ ist der vorher genannte κοῖλος κρατήρ. Aber das ergibt einen unmöglichen Sinn: Oidipus kann nicht zugleich auf oder an der Mitte des κοῖλος κρατήρ, am Thorikischen Felsen und am hohlen Birnbaum stehen, und die letzte Bestimmung 'entfernt von dem Steingrabe' ist ganz unverständlich, da der Bote doch nicht annehmen kann, der Chor wolle wissen, wo Oidipus nicht war. So verkehrt aber auch dieser Sinn ist, so beruht der Text doch wahrscheinlich nicht auf bloßem Schreibfehler, sondern ist erst durch Korrektur aus dem nicht mehr verstandenen Richtigen entstanden. Sophokles schrieb nämlich, wie längst erkannt ist, ἀφ' οὗ μέσος στὰς, und erst ein Abschreiber, der sich der Konstruktion μέσος ἀπὸ . . καὶ (ἀπὸ) nicht erinnerte, machte ἐφ' aus ἀφ' und μέσου aus μέσος. Der Bote will Oidipus beschreiben, wie er dasteht mitten zwischen dem hohlen Krater, dem Thorikischen Felsen, dem Birnbaum und dem steinernen Grabmal. Der durch die Änderung der beiden Buchstaben gewonnene Text ist einwandfrei. Die drei hier genannten Örtlichkeiten sind sonst zwar nicht bezeugt, aber das kann nicht befremden, da die Botenerzählung, in der sie stehen, überhaupt die ergiebigste Quelle für die Topographie des Kolonos ist. Wir wissen daher auch nicht, wer in dem λάινος τάφος begraben war; aber gewiß war es nicht, wie Büttner glaubt, Oidipus, der noch gar nicht begraben ist und dessen Grab, wie die Dichtung andeutet, auch

später nur eine Kultperson oder doch eine kleine Anzahl kannte, deren Kenntnis auf Theseus zurückgeführt wurde. Am ersten denkt man an Kolonos, dessen Reiterstandbild, wenn die Überlieferung v. 59 richtig ist, auf dem Theater zu sehen war. Gar keinen Anstoß würde der Thorikische Fels erregen, auch wenn der Name nicht deutbar wäre; er ist es aber obendrein. Θορίκιος kommt offenbar von θορικός oder θορικόν und dieses von θορός. geht also mittelbar auf die Wurzel (θῦ nach Brugmann) zurück, die griechisch lautgesetzlich als θορ oder θρω erscheinen muß. Die Zwischenformen sind nicht etwa erschlossen, sondern überliefert.

Ganz anders freilich urteilt Büttner; ohne Angabe von andern Gründen, ja überhaupt ohne jede Begründung hält er die Ableitung von θορεῖν 'schon' sprachlich für unmöglich. Gleich ist ihm Θορίκιος überhaupt unmöglich, und er setzt mit kühner Änderung für τοῦ τε θορικίου ein τοῦδε θουρικίου. Die Verse sollen wohl den Oidipus schildern nahe dem hohlen Krater, an welchen, nämlich diesen Schwurstein, hingetreten er sich setzte, welcher (d. h. immer noch der hohle Krater) die Mitte bildet zwischen dem hohlen Birnbaum und dem steinernen Grab. Wenigstens glaube ich nach längerer Überlegung diesen Sinn der Änderung richtig erraten zu haben; wie Büttner sich seinen Text mit den Konstruktionsgesetzen des Griechischen oder überhaupt irgend einer Sprache und mit dem poetischen Zusammenhang vereinbar denkt, das zu erraten ist mir nicht gelungen. Auf das Relativum ἐφ' οὗ soll — nicht als Beziehungswort, sondern als zweite Apposition — τοῦδε folgen, und über diese zweite Apposition hinüber soll sich auf die erste (μέσου), der Vers κοίλης τ'ἀχέρδου κἀπὸ λαΐνου τάφου beziehen. Aber schlimmer noch als der Grammatik ergeht es bei dieser Änderung dem Sinn. Alle Bedenken, die gegen die Schlimmbesserung der Handschrift geltend gemacht wurden, erheben sich in verstärktem Maß gegen diese auf ihr fußende und sie fortsetzende Vermutung. Denn nun ist nicht mehr bloß der Schluß des zweiten Verses, beide Verse sind be-

deutungslos für den Chor, den es nicht interessiert, zu erfahren, wo der auch ihm wohl bekannte κρατήρ steht, sondern was Oidipus tut. Unerfindbar ist auch, wie der κοῖλος κρατήρ ein ὅρκιος πέτρος genannt werden kann.

Wenn demnach der Thorikische Stein auf guter Überlieferung beruht, so erhebt sich die Frage nach seiner Bedeutung. Θρώσκειν, von dem der Name mittelbar abgeleitet ist, hat außer der ursprünglichen Bedeutung noch die spezielle 'bespringen' und die Zwischenglieder θορός und θορικός werden sogar in der erhaltenen Literatur ausschließlich mit Beziehung auf Samenerguß und Samen gebraucht. Θορικόν wäre also die Stätte des Samenergusses und θορίκιος πέτρος entweder der dazugehörige Stein oder vielleicht der Stein, der die Männer zu θορικοί macht. Der Name könnte sich erstens auf einen Mythos beziehen. Der Schol. Lykoph. 766 berichtet: ἄλλοι δέ φασιν ὅτι καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις Κολωνοῦ καθευδήσας ἀπεσπέρμηνε (nämlich Poseidon) καὶ ἵππος Σκύφιος ἐξῆλθεν ὁ καὶ Σκειρωνίτης λεγόμενος. Ähnlich wurde von manchen der Name des thessalischen Poseidon Petraios erklärt; vgl. Schol. Pind. Pyth. IV 246 οἱ δὲ ὅτι ἐπί τινος πέτρας κοιμηθεὶς ἀπεσπερμάτισε, καὶ τὸν θορὸν δεξαμένη ἡ γῆ ἀνέδωκεν ἵππον πρῶτον, ὃν ἐπεκάλεσαν Σκύφιον. Ohne Frage kann nach Poseidons θορός die Stätte θορικόν genannt sein. Zweitens könnte die Wiederherstellung der geschwächten Zeugungskraft, die sich die Männer von dem Steine versprachen, diesem den Namen θορίκιος eingetragen haben. Verwandter Art scheint die salaminische πέτρα Εἰρεσία (Schol. Aristoph. Ἱππ. 785; Suid. Σαλαμῖνος; Bursians Jahresber. 137, 259) gewesen zu sein, die vermutlich die Salaminier in den scherzhaften Ruf ungewöhnlicher Virilität (Aristoph. Ἐκκλ. 38) gebracht hat. Eine Bestätigung könnte darin gefunden werden, daß neben der Εἰρεσία — das stark gekürzte Scholion Ἱππ. 785 läßt allerdings nicht erkennen, in welchem Sinne — die ἀγέλαστος πέτρα genannt wird, auf der Theseus vor dem Abstieg in den Hades gesessen haben sollte. Da dieser Abstieg sonst auf dem

Kolonos lokalisiert ist, könnte es auch dort wie in Eleusis, auf das sich das Scholion zunächst zu beziehen scheint, einen 'lachlosen Felsen' gegeben haben, der mit dem *Θορίκιος πέτρος* identisch oder doch so nahe verbunden war, daß die Erwähnung des die nämliche Leistungsfähigkeit steigernden Steines zugleich ihn nennen ließ. Doch dies bleibe dahingestellt. Drittens wäre möglich, daß der Name zugleich auf eine mythische Begebenheit und auf den vermeintlichen Heilzauber des Steines hinweisen sollte. Die Griechen pflegten Legenden zu erfinden, welche die vermeintliche Wunderkraft der heiligen Stätte entweder begründen oder doch exemplifizieren und beweisen sollten. Wir bleiben im Rahmen dessen, was in vielen andern Kultstätten nachweislich geschehen ist, wenn wir annehmen, daß der häßliche Poseidonmythos eben zu dem Zweck erfunden wurde, um die Wirksamkeit des Sprungsteines zu illustrieren.

Alles das paßt gut zusammen; indessen fehlt es nicht an Spuren, die nach einer andern Richtung weisen. Der Name des von Poseidon gezeugten Rosses ist nach den Lykophronscholien Skyphios oder Skeironites. Mit dem ersten Namen ist, soweit ich sehe, im Kreis der Kulte und Mythen des Kolonos nichts anzufangen und nach Schol. Pind. Pyth. IV 246a, schol. brev. Verg. Georg. I 12 gehört er überhaupt nicht dorthin, sondern nach Thessalien. Skeironites dagegen oder, wie Servius Verg. Georg. I 12 ihn nennt, Skyron führt nach zwei Stätten, an denen ebenso wie auf dem athenischen Kolonos von Theseus erzählt wurde. Auf Skyros sollte Theseus durch Lykomedes vom Felsen gestürzt sein, von den Sk(e)ironischen Felsen den Sk(e)iron, der hier die Fremden ins Meer stieß, selbst ins Meer gestürzt haben. Sehr wahrscheinlich hängen die beiden Namen Skyros und Sk(e)iron oder vielmehr Skiron, was auf Vasenbildern allein bezeugt und jedenfalls das Ursprüngliche ist, auch etymologisch zusammen. Der Wechsel des Vokals erklärt sich wie bei *μόλιβδος*, *βίβλος* und andern wohl daraus, daß der Name von einem Stamm, der *υ* bereits als *ü* aussprach, zu andern gelangte, die, noch an der

alten Aussprache *u* festhaltend, den gehörten Laut nicht besser als durch ihr *i* auszudrücken wußten. Derselbe Wechsel findet sich bei *σκίρος*, *σκῦρον*, was eine bröckliche Masse zertrümmerter Gips- oder Kalkfelsen bezeichnete, und wahrscheinlich ist eben nach diesem Wort sowohl die Insel wie die megarische Felsküste, auf der Skiron gehaust haben soll, genannt worden; ein solches weißes Kalkgeröll muß auch den *ἀργὴς κολωνός* (Soph. OK 670) bedeckt haben, wo er nicht bewaldet war. Der Name *σκίρος* scheint aber, wie die in diesem Punkte übereinstimmenden Sagen von Skyros und den Skironischen Felsen vermuten lassen, mit dem Gebrauch zusammenzuhängen, daß von dem weißen Felsen Menschen sprangen oder gestürzt wurden. Vielleicht war sogar ursprünglich die megarische Sage der skyrischen insofern noch ähnlicher, als auch in ihr Theseus herabgestürzt sein sollte. Schenkl, der die aus diesem Ritual herausgesponnenen Mythen gesammelt hat (Festschr. für Benndorf 14ff.), stellt wohl nicht mit Unrecht auch Theseus' Sprung ins Meer, von dem die Sage von der Tötung des Minotauros erzählt, in diesen Kreis; und es ist schwerlich ein Zufall, daß auch Theseus' Vater Aigeus sich vom Felsen herabstürzt. Die Annahme liegt nicht fern, daß Theseus in den zum weißen Felsen gehörigen Legenden einst fest wurzelte. Daß die Skironsage in der überlieferten Form, in der Theseus den Frevler vom Felsen stürzt, nicht alt sein kann, ist ja ohnehin sehr wahrscheinlich: auch später hat sich die Erinnerung an einen guten König Skiron erhalten, die kaum aufkommen konnte, nachdem die Sage von dem Siege des Theseus über den Räuber Skiron durchgedrungen war, und daher wohl älter als diese und deren Original ist. Als drittes Beispiel des Sagentypus ist dann die Kolonoslegende anzusehen: die Sage von dem Absturz des Theseus vom *σκῦρον* am Hadeseingang konnte einen Dichter des VI. Jahrhunderts zu der Umdichtung veranlassen, daß hier der zum Landesheros gewordene Held in die Unterwelt hinabgestiegen sei.

Diese Möglichkeit wird zur Wahrscheinlichkeit erhoben durch einen Zug der ältesten uns erreichbaren künstlerisch geformten

Theseussage, nämlich der argivischen Sage vom Raube der Helena: hier verrät Hekademos, der Eponym der an den Kolonos grenzenden Akademie, den nachsetzenden Dioskuren den Aufenthalt der Helena. Die spätere Sage, die Theseus während der Einnahme von Aphidnai im Hades weilen läßt, kann natürlich nicht erzählen, daß auch dieser Held gefangen genommen wurde; aber in dem argivischen Lied fand der Zug wahrscheinlich wirklich dies Ende. Athen wurde erobert, vermutlich vom Kolonos aus, wo die Dioskuren in der Nähe ihres Freundes Hekademos ihr Lager aufgeschlagen haben werden; wenn nicht schon in Aphidnai, fiel der Landeskönig jedenfalls in seiner Hauptstadt den Feinden in die Hände. Den frevelhaften Räuber mußte die Strafe ereilen, und diese knüpfte der Dichter, der den Hekademos doch gewiß nicht ohne Grund eingeführt hatte, am besten an die alte Kulttradition von dem Felsensturz des Theseus, die man am σκῦρον des Kolonos erzählte. Theseus' Tochter von Helena war nach dem argivischen Lied wahrscheinlich Iphigeneia; jedenfalls muß diese in einer argivischen Lokaltradition erhaltene Sagenform über das Ende des VII. Jahrhunderts hinaufreichen, da sie der seitdem feststehenden Sagenchronologie widerspricht und deshalb von den jüngeren Dichtern nur ausnahmsweise berücksichtigt ist.

Wahrscheinlich hat noch eine andere argivische Dichtung Iphigeneia als Theseus' und Helenas Tochter gekannt: das Lied vom Troerkrieg. Die spätere noch Homer unbekannte Sage, die Iphigeneia zur Tochter Agamemnons macht und — poetisch sehr wirkungsvoll — den Vater das eigene Kind schlachten läßt, weiß freilich auch dies furchtbare Opfer zu erklären; allein Agamemnons Jagd steht außerhalb des Zusammenhangs der alten Sage und gibt sich dadurch als Ersatz für ein unverwendbar gewordenes Motiv zu erkennen. Dieses liegt in der argivischen Sage fast unverhüllt da. Bei einem Artemisfest hat Theseus Helena geraubt; die Göttin zürnt, weil das im Frevel gegen ihren Kult gezeugte Kind noch am Leben ist, und so muß als erstes

Opfer des wegen Helenas Ehebruchs entbrannten Krieges ihre eigene Tochter fallen. Das ist nicht minder poetisch als die uns geläufige Sage; aber gewiß folgte der Dichter nicht bloß seiner freien poetischen Einbildungskraft, sondern knüpfte zugleich an Kultustraditionen an, wenn er das Opfer und damit die Versammlung der Griechen nach Aulis verlegte. Schon vorher wird man hier von dem Opfer der Jungfrau Iphigeneia an Artemis erzählt oder der Artemis Iphigeneia Jungfraun geopfert haben.

Nur wurden diese wohl nicht geschlachtet, wenn es galt, Meeresstürme zu beschwichtigen. Zwar läßt die Dichtung auch in diesem Fall die Tötung gelegentlich durch das Opfermesser erfolgen: Polyxena wird geschlachtet, weil Achilleus' Geist widrige Winde sendet. Euripides *Ex.* 38 f. hat dies wahrscheinlich einer älteren Quelle entlehnt; trotzdem verbürgt diese Parallele nicht die Echtheit des Zuges von Iphigeneias Tötung am Altar, da Achilleus in der heroischen Dichtung ein Held ist, dem ein Opfer nur nach der Weise der Heroenopfer dargebracht werden konnte. Natürlicher ist, daß zur Beruhigung des Meeres das Mädchen ins Meer versenkt wird. So wird in der von der Dichtung nicht so umgestalteten Enalossage die Jungfrau wirklich als Opfer für Amphitrite ins Meer geworfen, und in mehreren andern Mythen, in denen Mädchen oder Frauen vom Felsen ins Meer gestürzt werden, läßt sich als Zweck des zugrunde liegenden Ritus mit hoher Wahrscheinlichkeit die Beschwichtigung des Meeres vermuten (Griech. Myth. und Religionsgesch. 843, 3). Auch daß Leukothea sich vom Felsen Moluris in die Fluten wirft, wird an ein Opfer anknüpfen, das an dieser Stelle durch Absturz eines Mädchens dargebracht wurde. So bestand auch der Ritus, an den die Sage von Iphigeneias Opferung anknüpft, wahrscheinlich darin, daß ein Mädchen vom Felsen gestoßen wird. Auch Ochne, deren Sage wahrscheinlich aus der Überlieferung des Artemisheiligtums von Aulis frei herausgesponnen ist, stürzt sich vom Felsen. Der megarische Felsen, von dem Leukothea gesprungen sein soll, ist wahrscheinlich identisch mit dem, von welchem Skiron

der Sage nach seine Opfer stieß; jedenfalls gehörte er zu demselben Steilufer, das, wie aus der Skironsage zu folgern ist, σκίρος hieß; und denselben Namen scheint der Felsen bei Aulis geführt zu haben, von dem man die Jungfraun hinabstieß; vgl. Schol. Il. IX 668 L: οἱ δὲ ὁμωνύμως δύο Σκύρους φασίν· ὅτι περὶ Αὐλίδα ἡ Σκῦρος (ähnlich Townl.). Wahrscheinlich war es die Bezeichnung der Steilküste, die den größeren Hafen von Aulis gegen das Meer deckt; eben hier, auf der die beiden Häfen trennenden Halbinsel oder auf dem gegenüberliegenden Ufer, wird ursprünglich Iphigeneias Opferung vollzogen sein. Mit Skyros ist ihr Name auch später verbunden geblieben; nach der Insel dieses Namens, die demnach wie der Kolonos eine Nachbildung des Heiligtums von Aulis besessen haben muß, soll Achilleus Iphigeneia gerettet haben (Duris bei Schol. Il. XIX 326 B, Townl.); und wenn der Dichter der Ilias (IX 668) dem von Achilleus aus Skyros geraubten Mädchen einen aus Iphigeneia gekürzten (Lykophr. 323; schol.) Namen, Iphis, gibt, so tut er dies offenbar, weil Iphigeneia und Skyros in der Sage zusammenhafteten. Auch nach dem megarischen Felsen des Skiron ist Iphigeneia vielleicht übertragen worden, wenigstens wollten die Megarer ihr Grab besitzen. Aber auch abgesehen von dieser dritten Parallele ist es sehr wahrscheinlich, daß die Jungfraunopfer, die dem Iphigeneiamythos zugrunde liegen, in vorhistorischer Zeit auf der zerbröckelten Kalkwand am Strand von Aulis dargebracht wurden. Zwar liegt die Kapelle des H. Nikolas, bei der Ulrichs (Reisen II 38ff.) das Artemisheiligtum von Aulis wiedergefunden haben will, etwa 20 Minuten vom Hafen entfernt. Aber selbst wenn diese Ansetzung richtig ist, können die Mädchen ins Meer geworfen worden sein; nicht allein ist eine Verlegung des Heiligtums denkbar, sondern es kann auch das Opfer in einiger Entfernung vom Heiligtum vollzogen worden sein.

In diesem Zusammenhang ist es bedeutungsvoll, daß nach einigen Gewährsmännern Herodots (IV 103) die Skythen Schiffbrüchige und gefangene Feinde als Opfer für 'Iphigeneia' vom

Felsen stürzten, allerdings erst, nachdem sie sie durch einen Schlag auf den Kopf getötet. Die Barbaren scheinen hier eine altgriechische, aber in Griechenland selbst untergegangene Sitte konserviert zu haben. Das macht der Name Thoas wahrscheinlich, der ebenso wie Iphigeneia in der Sage mit dem Kult der Artemis Tauropolos oder Tauro fest verankert ist. Nicht überall freilich, wo dieser Name in der alten Dichtung erscheint, dürfen wir ihn als unmittelbar aus dem Kult herübergenommen betrachten: der Aitolerkönig der Ilias führt ihn, weil Thoas (poetische) Bezeichnung des aitolischen Grenzflusses Acheloos ist (Strabo X 2, 1 S. 450). Diese Benennung ist offenbar von der der *νῆσοι Θοαί* (Od. XV 299; Strabo VIII 3, 26 S. 350 a. E.; X 2, 19 S. 458) an seiner Mündung nicht zu trennen, die Strabon, weil sie aus spitzen Klippen bestanden, durch *ὀξεῖαι* wiedergibt, die aber in Wahrheit die Inseln als die 'Schimmernden' bezeichnet. Es ist dieselbe Bedeutung, die *θοός* (älter *θεός*) z. B. in Leukothoe, Leukothea hat. Wie Leukothea sich von dem weißschimmernden Felsen stürzt, so sind wahrscheinlich auch in dem Kultus, zu dem Iphigeneia und Thoas gehören, die Opfer vom weißen Stein hinabgestoßen worden.

Daß auch auf dem Kolonos die Opfer vom weißen Felsen sprangen oder gestoßen wurden, ist um so mehr anzunehmen, als diese Sitte besonders an solchen Stätten geübt zu sein scheint, bei denen man einen Eingang in die Unterwelt zu haben glaubte, wie auf dem Kolonos (Myth. und Religionsgesch. S. 816ff.). Wie derartige Vorstellungen gewöhnlich, wurde auch diese von irdischen Hadeseingängen auf die große Pforte der Unterwelt im Westen der Welt übertragen (Od. XXIV 11), was dann natürlich umgekehrt die Rückwirkung hatte, daß die Sitte, einen Hadeseingang in der Nähe solcher weißen Steine oder Felswände zu vermuten, sich noch mehr verbreitete. Ein gefährlicher Sturz oder Sprung vom Kolonos war trotz dessen geringer Höhe sehr wahrscheinlich im Altertum, als der Westfuß des Hügels noch nicht durch heruntergeschwemmte Schutt-

und Geröllmassen erhöht war, noch eher möglich als jetzt und ließ sich durch einfache Veranstaltungen nötigenfalls leicht ermöglichen. Natürlich meine ich nicht, wie Büttner mir unterstellt, daß Oidipus von dem Felsen heruntergesprungen sei; ebenso wie die Seelen der Freier in der Odyssee konnte er an ihm vorbeigehn.

Wurde von dem weißen Felsen auf dem Kolonos gesprungen, so liegt es nahe, das Thorikon, nach dem der Thorikische Felsen heißt, als 'Sprungstätte' zu deuten. Zwar haben, wie bemerkt, θορός und θορικός an den wenigen Stellen, an denen sie vorkommen, die sexuelle Bedeutung, aber bei der etymologischen Durchsichtigkeit der Worte konnte es kaum fehlen, daß sie daneben auch in dem ursprünglichen, allgemeineren Sinne gebraucht wurden. Auch Thorikos, der attische Demos, war wahrscheinlich nach dem Sprungstein genannt. Hier war Kephalos zu Haus, der in unglücklicher Liebe zu Pterelas vom weißen Felsen herabsprang (Strabo X 2, 9 S. 452). Wahrscheinlich im Anfang des peloponnesischen Krieges, als Athen politische Beziehungen zu Akarnanien und den vorgelagerten Inseln anzuknüpfen suchte, wurde der Ahnherr der Kephaliden dem der Kephallenen gleichgesetzt und sein Felsensprung an den berühmten Leukadischen Felsen verlegt, von dem auch später zur Sühne der Stadt Verbrecher herabgestürzt wurden, und wo die jüngere Sage Sapphos Felsensturz lokalisierte; es kann aber nicht wohl bezweifelt werden, daß in der Geschlechtssage der Kephaliden Kephalos von den weißen Klippen östlich von Thorikos ins Meer sprang.

Es bieten sich demnach zur Erklärung des Thorikischen Steines zwei Wege, die anscheinend gleich gangbar sind, und es fragt sich, welcher der richtige ist. Wahrscheinlich sind es alle beide. Es ist eine in der Religionsgeschichte immer wieder entgegentretende Tatsache, daß die Institutionen dauerhafter sind als die Vorstellungen, die sich mit ihnen verknüpften. Der Sprungstein selbst bietet ein interessantes Beispiel für diesen Satz. Wir haben gesehen, daß man von ihm Jungfrauen hinabstieß, um das Meer

zu beschwichtigen; die Verbrecher, die vom Leukadischen Felsen gestoßen wurden, sollten die Gemeinde nach Strabon entsühnen, aber in der Sage springen Sappho und Kephalos von eben diesem Stein, um ihren Liebesgram zu vergessen. Natürlich ist auch das nicht freie Erfindung; vermutlich dachte man sich am Fuße des weißen Felsens, am Eingang der Unterwelt, das unterirdische Wasser der Vergessenheit. Wirklich erhoben sich in Magnesia die Felsen, von denen die *ἄνδρες ἱεροί* sprangen, am Lethaios. Wenn der *θρόνος τῆς Λήθης* (Apollod. ep. 1, 24), der Felsen (Panyas. fr. 9 Kink.), auf dem Theseus und Peirithoos in der Unterwelt sitzen, wie es scheint, von einem Dichter frei nach jenem Felsen erfunden ist, auf dem sie nach der älteren Tradition vor ihrem Abstieg gesessen haben sollten (Myth. u. Religionsgesch. 608, 4), so war auch der weiße Felsen auf dem Kolonos ein Stein der Vergessenheit. War somit die Vorstellung vom weißen Stein mit der der Lethe eng verbunden, so war es begreiflich, daß Liebeskranke an ihm Heilung suchten. Aber auch damit ist die Bedeutung des weißen Steines für das altgriechische Leben noch nicht erschöpft. Eine zweite Kephaloslegende, die Sage von der Tötung seiner Gattin Prokris, weist darauf hin, daß man vom weißen Felsen sprang, um sich von unschuldig vergossenem Blut zu reinigen, d. h. um gewissermaßen seine Schuld in Vergessenheit zu bringen. Dagegen wurden in Delphoi und andern Orten Verbrecher hingerichtet, indem man sie vom weißen Felsen springen ließ. Töpffer (Rh. M. XLIII 145) und ihm folgend Dümmler (Kl. Sch. II 140) und Glotz (*L'ordalie dans la Grèce primit.* S. 40 ff.) glauben Spuren entdeckt zu haben, die darauf führen, daß der Sprung auch als Gottesurteil diente.

Bei solcher Wandelbarkeit des Zweckes ist es nicht befremdlich, daß der Name *Θορικός* geschwächte Männer dazu führte, auf dem Stein einen Versuch mit der Herstellung der geschwundenen Virilität zu machen. Die Legende selbst bestätigt es, daß in Thorikos auch derartige Wunderkuren vorgenommen wurden, denn Prokris, die Ahnfrau der dort angesessenen Kepha-

liden, befreit Minos von einem Übel, das ihm den geschlechtlichen Umgang unmöglich macht. Am Ende des VII. Jahrhunderts scheinen die vermeintlichen Heilerfolge den Kephaliden großes Ansehen verliehen zu haben; ein Geschlecht im thessalischen Phylake, an dessen Kultstätte ebenfalls Impotente Heilung suchten, hat sich damals an Thorikos angeschlossen. Denn Iphiklos, den die Nostoi (fr. 4) Sohn des Kephalos nennen, ist wahrscheinlich in der thessalischen Sage der erste Geheilte gewesen, dessen wunderbare Genesung die später in Phylake geübten Zauberkuren begründen und erklären sollte. Der Birnbaum, in dem das für die Manneskraft des Iphiklos verhängnisvolle Messer gesteckt haben sollte (Eust. zu Od. XI 292 S. 1685, 33), ist daher gewiß in den Kuren von Phylake wichtig gewesen. Wahrscheinlich schrieb man ihm eine aphrodisische Wirkung zu. Noch ein von Haupt Herm. 1870, 355 herausgegebenes Gedicht nennt den Birnbaum wohl mit Rücksicht auf seine priapeischen Eigenschaften *Bacchi minister*, sonst sind diese jedoch früh vergessen, und Plin. Nat. hist. XV 56 weiß nicht, woher gewisse Birnen *Veneria* heißen. In älterer Zeit scheint man aber das Bild der 'Hera' in Argos deshalb aus Birnbaumholz gefertigt zu haben (Paus. II 17, 5), weil dieser Baum oder seine Frucht angeblich die menschliche Fortpflanzungsfähigkeit begünstigt. Das Bild sollte aus Tiryns stammen, wo das Heraion, wie die Ausgrabungen lehren, im VII. Jahrhundert erbaut worden ist: wahrscheinlich hat Pheidon auch hier den Kult seiner Göttin auf einen älteren aufgepfropft und gleichzeitig das alte Idol nach Argos entführt. Die hier durch Hera (und vermutlich Zeus) verdrängten Gottheiten werden keine anderen gewesen sein als die beiden, auf welche die berühmteste tirynthische Sage, der Mythos von der Heilung der Proitiden hinweist. Auch in diese Sagen ist später Hera verwoben, als Erregerin der Krankheit; die heilende Gottheit aber war, wie zahlreiche Parallelformen zeigen, die neben Dionysos stehende Artemis (Myth. u. Religionsgesch. 171). Allein auch sie ist nicht ursprünglich; sie vertritt eine ältere Iphigeneia, wie die im Anklang an

den alten Gottesnamen gebildeten Benennungen der Proitiden, Iphianassa, Iphinoe und vielleicht Iphianeira wahrscheinlich machen. Das in Argos auf Hera bezogene Kultbild stellte also eigentlich Iphigeneia dar; aus Birnbaumholz war es gefertigt, weil neben dem schwarzwurzeligen Helleboros, aus dem der Name des die Proitiden heilenden Melampus geschöpft ist, Birnen hier im Heilzauber verwendet wurden. Diese Kurmethode, die auch den hohlen Birnbaum auf Kolonos und Ochne, Kolonos' Tochter, in der tanagräischen Sage erklärt, hängt wohl damit zusammen, daß der Birnbaum gerade im Alter besonders fruchtbar ist, während anfangs seine Früchte leicht abfallen (Theophr. *φυτ. αἰτ.* II 8,1; 9,3; 11,10; Plin. Nat. hist. XVI. 17). Die Heilung des Iphiklos, die auch auf Melampus zurückgeführt wird, schließt sich genau an die Operation an, die mit dem Birnbaum zur Erhöhung der Fruchtbarkeit vorgenommen wurde. Man stieß nämlich in den Stamm einen eisernen Pflock (Theophr. *φυτ. ἱστ.* II 7, 6f.), der später allerdings durch einen hölzernen ersetzt und mit Lehm verschmiert wurde (vgl. auch Geop. X, 23, 5). Dies letztere hat die Heldensage vergessen; aber es kann nicht bezweifelt werden, daß das von Melampus im Mythos beobachtete Verfahren der an der Heilstätte geübten Praxis nachgebildet war. Zugrunde lag ihr die Vorstellung, daß dieselbe Kraft, die dem Birnbaum die verlorene Fruchtbarkeit in so hohem Grade wiedergab, auch dem impotenten Menschen Heilung bringen müsse.

In der ursprünglichen Sage von Phylake, die man sich den Reklamen unserer Kurpfuscher ähnlich denken muß, hat Iphiklos wahrscheinlich nicht bloß die verlorene, sondern sogar eine ungewöhnliche Fortpflanzungskraft erhalten. Die Sage von der enormen Leistungsfähigkeit des Herakles bei den Thespiaden knüpft wahrscheinlich an den weißen Stein (*ἀργὸς λίθος*, Paus. IX 27, 1) in Thespiai an, den man Eros nannte und an dem vermutlich auch ein Zauber zur Wiederherstellung oder Erhöhung der Manneskraft geübt wurde. Die Heldensage hat die übernatürliche sexuelle Potenz auf Herakles übertragen und natürlich den Zauber, durch

den sie verliehen wurde, gestrichen. In der Ortslegende stand ein anderer Name: da die Thespiaden unter Führung des Iolaos ausziehen, der demnach wahrscheinlich selbst Thespiade war, und da Iolaos Sohn des Iphikles heißt, so ist dieser durch Herakles des Ruhmes einer so ungewöhnlichen geschlechtlichen Leistungsfähigkeit beraubt worden. Denn die Namen Iolaos und Iphikles, Iphiklos müssen in einer alten Lokalsage nebeneinander gestanden haben, da sie in der Heldensage noch in einer andern Brechung zusammen begegnen: Iolaos war nach Hyg. fab. 103 der ursprüngliche Name, den Iphiklos' Sohn Protesilaos führte. War demnach Iphikles der ursprüngliche Held des Thespiadenabenteuers, so bezog sich der Ruhm der Kraft, den sein Name preist und die bei dem thessalischen Iphiklos nach dem Epos in der Schnelligkeit der Schenkel bestand, vermutlich in der älteren Reklamesage auf einen etwas anderen Körperteil. Die Umdeutung lag nahe, wenn Hesychios' Glosse *ἶφις· ταχύς* richtig ist.

Die Namen Iphikles, Iphiklos ergeben zugleich die Grundbedeutung von Iphigeneia. Später wurde sie namentlich als Göttin der Entbindung gedacht, als solche ist sie teils, wie in Hermione und Aigeira, der Artemis gleichgesetzt, teils als deren Priesterin, teils als deren menschliches Opfer gefaßt worden. Aber ursprünglich war Iphigeneia der Name der Heilstätte, wo Männer gewaltige Zeugungskraft zu gewinnen glaubten. Nun erklären sich auch Artemis Tauropolos oder Tauro, in deren Dienst die Heroine Iphigeneia gebannt ist, und die Tauroi, die Bezeichnung des Volkes, in dem sie verehrt wurde. Daß dieser Name nicht etwa einen barbarischen wiedergibt, wird dadurch bewiesen, daß er ursprünglich gar nicht an der taurischen Chersonnes haftete. Vielmehr sind die zum Iphigeneiadienst gehörigen *ταῦροι* wirklich Stiere gewesen. Dieses Tier sollte wie der Esel eine besonders starke Zeugungskraft besitzen; man wird daher entweder die an der Heilstätte Genesenen Tauroi genannt oder wirklich Stiere gehalten haben, deren Exkremente wie in der späteren Medizin (z. B

Plin. Nat. hist. XXVIII 262) so wohl schon an den alten Wunderheilstätten als aphrodisisches Erregungsmittel gebraucht wurden.

Die Stätten, deren Zauberkraft sich nach dem Glauben der Zeit so wunderbar an den Männern betätigen sollte, sind aber auch von sterilen Frauen aufgesucht worden. Noch jetzt gibt es im Orient Steine, auf welche unfruchtbare Frauen sich setzen, um Kindersegen zu erhalten (Goldziher in diesem Archiv XIV 308ff.). Daß einst die eleusinische ἀγέλαστος πέτρα zu demselben Zweck benutzt wurde, läßt die Sage von den obszönen Späßen Iambes, die einen (allerdings nicht überlieferten) Gebrauch erklären soll, fast vermuten. Ähnliche Heilmittel wie gegen die Impotenz wurden gegen weibliche Unfruchtbarkeit verwendet, z. B. Teile von Stieren (Plin. Nat. hist. XXVIII 253). So konnte auch Iphigeneia Göttin der Zeugung für beide Geschlechter werden. Bei den tirynthischen Weibern erinnert die μαχλοσύνη (Hes. fragm. 28 Rz²) noch an die Absicht, in der sie nach der echten Kultsage das Heiligtum betraten. So konnte sich dann die Sitte entwickeln und verallgemeinern, daß die Frauen nach der Entbindung der Göttin dankten, durch deren Gnade sie empfangen zu haben glaubten. Daß später Iphigeneias (und Artemis') Kult auf die Frauen beschränkt gewesen ist, hängt damit zusammen, daß sowohl Männer wie Frauen Abhilfe von den Leiden ihres Geschlechtes vornehmlich von Gottheiten ihres Geschlechtes erbaten.

In welcher Weise der Fruchtbarkeitszauber auf dem weißen Stein geübt wurde, entzieht sich im einzelnen Fall unserer Kenntnis. Wir haben gesehen, daß oft eine Institution die ursprünglich mit ihr verbundenen Vorstellungen überdauert; aber noch länger lebt manchmal der Name. So hat auch der weiße Felsen verschiedene Bedeutungen gehabt; er konnte ebensowohl eine fortlaufende Kalkwand wie einen einzelnen fetischartigen Stein bezeichnen. Von jenem konnte man herabspringen, auf diesen sich setzen; aber es sind auch andere Verfahren möglich, die sich jeder Berechnung entziehen. Nur Spuren in der Überlieferung können hier weiter führen; ohne sie wäre es ja auch unmöglich gewesen, den

seltsamen Knoten der mit dem Sprung vom weißen Felsen verbundenen Vorstellungen aufzulösen. Keine Spekulation, auch keine anthropologischen Parallelen hätten uns diese doch immerhin nicht ganz unbedeutende Erweiterung unserer Kenntnis von der griechischen Religionsgeschichte geben können. Freilich direkt lehrt uns die Heldensage über die alten vergessenen Riten fast nichts; aber der bunte Vorhang der künstlerisch geformten Heldensage läßt sich manchmal leicht aufziehen, und dann entrollen sich Bilder aus einer Zeit, in der noch keine Dichter, keine bildenden Künstler die Heroen und Götter geschaffen hatten.

Göttergaben

Von **W. Fröhner** in Paris

Mehr aus Neugier als aus Bedürfnis habe ich die griechischen ὀνόματα θεοφόρα gesammelt, seit langen Jahren, und nicht ohne Ausdauer. Diejenigen zogen mich besonders an, welche den Träger des Namens ausdrücklich als ein Geschenk der Götter bezeichnen. Formen wie Ἄρειος, Ἀφροδίσιος, Δημήτριος sind zwar auch θεοφόρα, haben aber nicht diesen speziellen Sinn. Da bei Griechen und Römern so gut als bei den Orientalen Kinderlosigkeit für ein schweres Unglück galt, rief man irgendeine Gottheit an, um das Unglück abzuwenden, und aus dem Namen des Kindes war dann sofort ersichtlich, welche höhere Macht die Bitte gewährt hatte. Mir schien gleich anfangs, daß aus einer Zusammenstellung dieser ungemein zahlreichen Klasse von Namen mancher für die Kenntnis des griechischen Volksglaubens wichtige Punkt ermittelt werden könne, an den die Mythologen nicht gedacht haben, und auch zu denken nicht verpflichtet waren. Meine Voraussicht hat sich bestätigt.

Ich will nun mitteilen, was ich selber gelernt habe. Bei einer Sammlung von Eigennamen verlangen die verschiedensten Gesichtspunkte Aufmerksamkeit. Vielleicht war es ein Fehler, daß ich den historischen und (mit Ausnahmen) den geographischen fernhielt, aber diese hätten doch nur in beschränktem Maße berücksichtigt werden können, denn wer weiß das genaue Alter jeder Inschrift oder die Heimat jedes Namenträgers, der in der griechischen Literatur vorkommt? Ich denke, wenn es auch jemand unternehmen sollte, meinen Aufsatz in diesem Sinne zu vervollständigen, das Resultat würde schwerlich durch etwas Wesentliches verstärkt oder abgeschwächt werden. Das geht aus den fleißigen

Abhandlungen Georg Neumanns (*De nominibus Boeotorum propriis.* Königsberg, 1908) und Ernst Sittigs (*De Graecorum nominibus theophoris.* Halle, 1910) hervor, an denen ich meine Arbeit, nicht ohne Nutzen, noch kontrollieren konnte, die aber einen ganz anderen Zweck verfolgen als die meinige.

An der Spitze der Sammlung stehen die Zwölfgötter:

1. *Ζηνόδοτος, Ζηνοδοτιανός, Ζηνοδότη, Ζηνοδότιον, Ζηνόδωρος. Ζηνοδώρα.*

Διόδοτος, Διόδωρος, Διοδώρα.

Dazu die lokalen Epiklesen: *Βασιλεόδωρος, Ἡραιόδωρος* (in Orchomenos), *Θηβαιόδωρος*, (in Theben), *Κασσιόδωρος, Ὀλυμπιόδωρος, Ὀλυμπιοδώρα, Ὑπατόδωρος* (böotisch und smyrnäisch).

2. *Ἡρόδοτος, Ἡρόδωρος.*

3. *Ποσειδόδοτος, Ποσείδοτος* (überliefert *Ποσήδοτος*), *Ποσείδωρος.*

4. Demeter.

5. *Ἀπολλόδοτος, Ἀπολλωνόδοτος, Ἀπολλόδωρος, Ἀπολλοδώρα,*

Dazu *Ἀβαιόδωρος* (Böotien), *Γαλαξίδωρος, Μανδρόδωρος* (Magnesia), *Πυθόδοτος, Πυθόδωρος, Πυθοδωρίς, Πυθοδωρίδης, Πτωιόδωρος, Πτωιοδώρα, Φοιβόδωρος.*

6. *Ἀρτεμίδωρος, Ἀρτεμιδώρα, Ἑκατόδωρος.*

Mütter, die eine schwere Entbindung hatten, konnten ihre Kinder mit Fug und Recht „Geschenke der Artemis" nennen, denn sie war die vornehmste Göttin der Geburtshilfe.

6a. *Λητόδωρος* ist fast nur aus Karien und Phokis bekannt. Der im Archiv für Lexikographie XI, 423 zitierte Laetodorus muß dem griechischen Worte fremd sein.

7. *Ἡφαιστόδωρος.*

8. *Ἀθηνόδοτος, Ἀθηνόδωρος, Ἀθηνοδώρα* und wohl auch *Παρθενόδωρος*, worauf Artemis fast denselben Anspruch hat. Bei Pausanias V, 3, 2 erfüllt Athene den Frauen von Elis den Wunsch, gleich Kinder zu bekommen, weil das Land vom Krieg verwüstet war.

9. Ares.

10. Aphrodite.
11. *Ἑρμόδοτος*, *Ἑρμόδωρος*.
12. *Ἑστιόδωρος*.

Also von Demeter, Ares und Aphrodite wurde kein Kindersegen erwartet, noch weniger von Eros. Das steht nirgends geschrieben. Man hatte wohl die Abwesenheit dieser Götternamen mit der Endung *-δωρος* oder *-δοτος* bemerkt, aber die Lücke für zufällig gehalten, während sie im tiefsten religiösen Gefühl des Volkes begründet sein muß. Von Demeter verlangte man wohl deshalb keine Kinder, weil sie mit ihrer eigenen Tochter Unglück gehabt hatte. Ares war auch kein guter Familienvater; aber die Übergehung der Aphrodite entzieht sich völlig unserem Verständnis, wenn man sich nicht der Gefahr aussetzen will, moderne Anschauungen dem griechischen Altertum zuzumuten. Aus meiner Liste geht hervor, daß man Hera, Poseidon, Hephaestos, Hermes und Hestia nur um Knaben bat, nicht um Mädchen. Das mag bei einigen wirklich Zufall sein, nicht bei Poseidon und besonders nicht bei Hermes, dem Gott der Palästra.

Von den Gestirnen begegnen uns nur die zwei größten, Sonne und Mond: *Ἡλιόδοτος*, *Ἡλιόδωρος*, *Ἡλιοδώρα*, lateinisch *Heliopaes*, und damit parallel *Μηνόδοτος*, *Μηνοδότη*, *Μηνόδωρος*, *Μηνοδώρα*. Trotz der Ausbreitung der Astrologie in späterer Zeit, wo jeder Mensch seinen Lebensstern hatte, der mit ihm auf- und unterging, liefern die kleineren Sternbilder keinen Personennamen, nicht einmal Hesperos, was ein schönes poetisches Motiv gegeben hätte. Sie hatten weder Tempel noch Priester und genossen keine Verehrung.

Dagegen ist der Weingott, der sich in zahllosen *Διονυσόδοτος*, *Διονυσόδωρος*, *Διονυσοδώρα* offenbart, außerordentlich beliebt, während die selteneren Formen *Διονυσιόδωρος* und *Διονυσίδωρος*, vielleicht auch *Δηνοδώρα*, sich auf das Fest des Gottes, die Dionysien, zu beziehen scheinen. Im Violarium der Eudocia (943) heißt es von Dionysos: *ἴσως καὶ ὅτι παίδων γενέσεως αἴτιος ὁ θεός*. Von seinem Gefolge ist niemand am Kinder-

segen beteiligt, weder Silene noch Satyrn, und der Name *Πανόδωρος* kommt nicht vom bocksfüßigen Tänzer, der den Deckel des heiligen Korbes wegstößt, sondern vom Allgott Pan, der in Alexandria einen berühmten Tempel hatte.

Denselben Fall konstatierte ich im Kreise der Heilgötter, von dem alle kleineren ausgeschlossen sind. *Ἀσκληπιόδοτος*, *Ἀσκληπιοδότη*, *Ἀσκληπιόδωρος*, *Ἀσκληπιοδώρα* sind die einzigen Namen, die hierher gehören. Nur auf megarischen Inschriften erscheinen *Μελαμπόδωρος* und *Μελαμποδώρα*, da der alte heilkundige Melampus dort zu Hause war. Den Heros-Arzt, *Ἰατρόδωρος*, hat Usener (*Götternamen*, S. 151) besprochen und zu einer andern Gruppe gestellt; aber *Ἀκεστόδωρος* und *Ἠπιόδωρος* mögen sich auf die schmerzstillende Hand des Asklepios beziehen. Kranke Wöchnerinnen gab es wohl genug, um die Wahl dieser Namen für die Neugeborenen zu rechtfertigen.

Die Mutter Erde schenkt einen *Γάδωρος*; vom Oceanus und seinen Seedämonen und Seeweibchen kommt keine Fruchtbarkeit. Dagegen ist eine stattliche Reihe von Personennamen von Flußgöttern hergeleitet, nicht bloß im eigentlichen Griechenland, sondern in allen Ländern griechischer Zunge. Flüsse heiraten. Ein Gedicht über den *γάμος Ἕβρου τοῦ ποταμοῦ* wurde dem Skythen Abaris zugeschrieben (Suidas, s. v. *Ἄβαρις*): bei Aeschylus Suppl. 1038 heißen die Ströme *πολύτεκνοι*. Daß auch der Skamandros, bei Ilion, für zeugungsfähig galt, beweist die Geschichte vom Jungfernbad, die im 10. Briefe des Pseudo-Aeschines erzählt ist. Es war also natürlich, daß man sich auch Kinder von ihnen erbat. Und so erscheinen denn, außer dem generellen Namen *Ποταμόδωρος* (in Orchomenos) nacheinander: in Attika *Κηφισόδοτος*, *Κηφισοδότη*, *Κηφισόδωρος*, in Böotien *Ἀσωπόδωρος*, *Ἰσμηνόδωρος*, in Akarnanien *Ἀχελωιόδωρος*, im Peloponnes [*Ἀ*]*λφιόδωρος*, in Sizilien *Ἀδρανόδωρος*, in Thrazien *Ἰστρόδοτος*, *Στρυμόδωρος*, in Kleinasien *Ἀμισώδαρος*, *Καϊκόδωρος*. Dabei fehlen nun freilich viele und bedeutende; besonders seltsam ist, daß noch kein Nilodorus nachgewiesen ist, denn die Fruchtbar-

keit des Nils (*fetifer potu*: Plinius, Naturgesch. VII, 33; Solinus I, 51) fiel den Alten am meisten auf. Ein Scholiast (zu Aeschylus *Suppl.* 823) sagt: *ἀρσενογόνον γὰρ τὸ ὕδωρ τοῦ Νείλου* und berichtet, daß Zeus nach dem Genuß des Nilwassers den Kriegsgott Ares erzeugt habe. Eine Inschrift im britischen Museum (Anzeiger des Jahrbuchs 1909, S. 422) ist *Νίλῳ γονιμωτάτῳ* gewidmet.

Ein germanischer Häuptling, Virdumar, rühmt sich, vom Vater Rhein abzustammen (bei Properz V, 10, 41), obgleich „in unserer einheimischen Überlieferung niemals von einem Dämon des Rheins die Rede ist" (Jakob Grimm, Mythologie², 567). Auch die Quellnymphen wurden angerufen, um das Haus mit Kindern zu füllen: *Νυμφόδοτος*, *Νυμφόδωρος*, *Νυμφοδώρα*, und auf Bleigewichten römischer Zeit *Καμηνόδωρος*. Dagegen fehlen alle Berggötter, offenbar weil ihnen kein regelmäßiger Kult zu teil wurde. Aber Stadtgottheiten kamen vor, sogar von ganz kleinen Ortschaften wie Keressos in Böotien (*Κερεισόδοτος*) und Oropos in Attika (*Ὡρωπόδωρος*). Dazu stellt sich in spätester Zeit ein Romodorus. *Ὀγχηστόδωρος* bezieht sich auf den heiligen Hain des Poseidon. Sogar die Insel Delos (*Δηλόδοτος*) ist am Kindersegen beteiligt. Das alles entwickelt sich wie von selbst aus einem einzigen Grundgedanken.

Von der Göttermutter darf man voraussetzen, daß sie zahlreichen Kindern ihren Namen gab. Inschriften und literarische Texte wimmeln von Leuten, die sich *Μητρόδοτος*, *Μητρόδωρος*, *Μητροδάτης*, *Μητροδώρα* nennen. Neben ihr treten dann einige fremde Gottheiten auf: die thrakische Bendis, die auch in Attika verehrt wurde: *Βενδίδωρος*, *Μενδίδωρος* (in Byzantium), *Βενδιδώρα*, und die ägyptische Reihe: *Σεραπόδωρος* (lateinisch *Serapiodorus*); *Ἰσίδοτος*, *Ἰσιδότη*, *Ἰσίδωρος*, *Ἰσιδώρα* mit den ungrammatischen Varianten *Ἰσόδοτος*, *Ἰσόδωρος*, wie man die Göttin selbst *Isopharia* nannte. Was ist mit *Ἰσαιόδωρος* (auf einem Leidener Papyrus) anzufangen? Ist das Wort verlesen oder verschrieben statt *Ἰσειόδωρος* (Gabe des Isistempels)? Zwei andere

ägyptische Götternamen, *Βησόδωρος*, *Βησοδώρα* und *Τρυφιόδωρος* leiten direkt auf das byzantinische *Χριστόδωρος*.

Auch die Schicksalsgöttinnen nehmen Anteil an der Niederkunft der Frauen, und die Wöchnerin bedarf ihrer Hilfe. So bei der Geburt des Herakles, wo die Moiren auf Heras Befehl die Finger verschränken, um die Niederkunft zu verhindern. Daher ein *Μοιρόδωρος*. Aber Musen, Horen und Chariten bleiben fern; sie hatten mit dem Volksleben keine Berührung. Die Siegesgöttin bringt einen *Νικόδωρος*, die Göttin der Hoffnung eine *Ἐλπιδότη*; das ist alles, was aus diesem Kreise in unser Thema paßt.

Ich gehe also zur Heldensage über, die begreiflicherweise nur ein geringes Kontingent liefert, da man sich lieber unter den Schutz der Götter stellte als unter den der Heiligen. Die Dioskuren errät man unter den wunderlich gebildeten Namen *Ἀναξίδοτος* und *Ἀναξίδωρος*, die vielleicht nicht einmal von ihnen herkommen. Herakles (*Ἡρακλεόδωρος*), Aristaios (*Ἀριστηόδωρος* in Tanagra), Aias (*Αἰαντόδωρος* in Athen), Leukippos (*Λευκιππόδωρος* und *Λευκιππίδωρος*) sind die bekanntesten, denen sich ein paar obskure Lokalheroen anschließen: Euonymos (*Εὐωνυμόδωρος*, böotisch) und Hipparmos (*Ἱππαρμόδωρος* in Platää). Auf eine Heroine, *Θεμιστώ*, kann *Θεμιστόδωρος* bezogen werden, gewiß nicht auf Themis. Es ist kein Zweifel, daß von dieser geringeren Klasse mit der Zeit auch andere auftauchen werden. Der allgemeine Name „Gottesgabe" begegnet in fast unerschöpflichen Varianten, die entweder *θεός* oder *δῶρον* und *δόσις* an die erste Stelle des Wortes setzen.

Von Kalendermonaten und heiligen Spielen scheinen folgende Namen hergeleitet: *Δαλιόδωρος*, *Καρνεόδοτος*, letzterer besonders häufig auf den knidischen Amphorenhenkeln, das schon erwähnte *Διονυσιόδωρος* und wohl auch *Πανδοκόδωρος* (in Ägypten), denn in den alten Glossaren wird *πανδοκεῖα* mit *ludi florales* übersetzt, wenn es nicht einfach sagen will, daß das Kind in einem Wirtshause oder in einem Stall zur Welt kam. *Φανόδωρος* und *Φανόδοτος* (auf Rhodus) weisen auf irgendein Fackelfest hin, *Μαντί-*

δωρος (Eretria) auf einen Orakelspruch. Vom Kaiser Alexander Severus wird erzählt (*Lampridius* 5, 1), er verdanke seinen Namen dem Tempel Alexanders des Großen in Arce (Phönizien), an dessen Festtag er dort geboren wurde.

Bei einer Reihe von Namen, die ich vorläufig zurückstelle, sind die Schwierigkeiten der Deutung noch unüberwindbar. Andere passen auf die verschiedensten Götter, unter denen man die Wahl hat. Auch willkürliche Zusammensetzungen kommen öfter vor als man wünscht: *Καρπόδωρος, Μελίδωρος, Κλεόδωρος, Chrysodorus*; sie haben mit Göttergeschenken nichts mehr zu tun und stammen aus einer Zeit, wo die religiöse Bedeutung der θεοφόρα längst verwischt war. So kommt bei Martial ein *Calliodorus* vor, dessen Name vollkommen sinnlos ist, und aus dem man schließen darf, daß schon damals die Kunst der Komposition in den griechischen Personennamen verloren war.

Die persischen und armenischen Namen (*Μιθραδάτης, Τιριδάτης* usw.) mußte ich deshalb von meiner Untersuchung ausschließen, weil nur ein Orientalist sich an ihre Deutung wagen kann, und auch der wird auf den ersten Schuß nicht damit fertig werden.

Nun will ich das Resultat kurz zusammenfassen. Für die Kenntnis des hellenischen Volksglaubens ist es nicht ohne Wert, zu wissen, von welchen Göttern man Kinder erflehte und von welchen nicht. Die Lücken in meiner Aufzählung sind deshalb um so merkwürdiger, je überraschender sie sind. Im ganzen haben wir es mit einer eigentümlichen Erscheinung zu tun, die der christlichen Namengebung nach den Kalenderheiligen ähnlich ist, wenn sie sich nicht völlig damit deckt. Wie nach katholischer Sitte das Kind den Namen des Heiligen erhält, an dessen Tage es geboren wird, oder dem sein Kirchensprengel gewidmet ist, so benannten die Griechen ihre Knaben und Mädchen nach den Gottheiten, deren Heiligtümer ihnen am nächsten standen, und von denen sie die Fortpflanzung der Familie erwarteten. In Böotien, wo unser epigraphisches Material besonders reich ist, werden die Namen an

die kleinsten Lokalgötter angeknüpft. Die Sitte ist, wie so vieles hellenische, wahrscheinlich orientalischen Ursprungs. In Edessa, zum Beispiel, kommt der Name *Βαρδησάνης* (Sohn des Daisan) nur deshalb so oft vor, weil die Stadt am Flusse Daisan liegt. Ein Pariser, der den Taufnamen Philibert trägt, stammt gewiß aus der Bourgogne, und wenn ein neuer Schüler mit dem Taufnamen Protas oder Gervas ins Freiburger Gymnasium eintritt, so fragt ihn der Lehrer nicht nach seiner Vaterstadt: er kommt von Breisach, wo die falschen Reliquien der heiligen Protasius und Gervasius im Dom jahrhundertelang ausgestellt waren.

Der letzte Sproß der griechischen Theophorenamen ist das *Θεοῦ χάρις* der byzantinischen Bullen und Gewichte. So übersetzte man das hebräische *Johannes*.

Zur Legende vom Kyniker Diogenes

Von G. A. Gerhard in Heidelberg

Der nachstehende Aufsatz ist die Niederschrift eines Vortrags aus dem Jahre 1907 (vgl. meinen 'Phoinix von Kolophon' 1909 S. 176,1). Ich hatte ihn seinerzeit dem verewigten Albrecht Dieterich auf seinen Wunsch für dieses Archiv versprochen, dessen Leser er im Hinblick auf die Frage nach der Entstehung der Legenden von Religionsstiftern interessieren mag (vgl. Wünsch in diesem Archiv XV 1911 S. 568f.). Zu einer durchgreifenden Aus- und Umarbeitung, welche manches anders, vor allem weniger schematisch gestaltet hätte, fehlte mir die Zeit. So entschloß ich mich, dem Vortrage unter Streichung der allgemeinen Einleitung seinen ursprünglichen Wortlaut zu lassen und nur in Anmerkungen die Belege beizufügen. Vielleicht kann der anspruchslose Versuch auf einem der Bearbeitung dringend bedürftigen Gebiet (vgl. Hense, *Rh. Mus.* XLVII 1892 S. 240; Leo, *Herm.* XLI 1906 S. 446; v. Wilamowitz, *Deutsche Lit Ztg.* 1910 Sp. 287) wenigstens als Materialsammlung dienen und den Anreiz zu weiterer Forschung geben.

Unter den lebensphilosophisch-Sokratischen Sekten der hellenistischen Zeit hat eine in Religions- und Kulturgeschichte eine besonders wichtige Stellung besessen, die wir erst neuerdings zu begreifen anfangen, der Kynismos. Noch heute liest man in den Handbüchern, die Schule sei um 200, im Schatten der Stoa, völlig erloschen, und habe erst wieder im Beginne der Kaiserzeit ein Aufleben erfahren. Neugefundene Zeugnisse zusammen mit einer schärferen Prüfung der vorhandenen lehren uns das Gegenteil. Gerade in der Epoche, wo wir von den Kynikern am wenigsten Bestimmtes erfahren, sind sie am eifrigsten tätig gewesen und haben mit ihrer Propaganda die breiten Schichten des Volkes tief und nachhaltig durchdrungen.[1] Schon ihr teils erbaulich belehrendes, teils

[1] Vgl. *Phoinix* S. 171f., dazu Hense, *Teles*² S. XV 1; Capelle, *N. Jahrb. f. d. kl. Alt.* XXVII 1911 S. 318. Anders Schwartz, *Charakterköpfe* II² S. 26.

auch unterhaltendes, teils prosaisches, teils poetisches Schrifttum, wie es die kleinen Leute des griechischen Ägypten noch im dritten Jahrhundert n. Chr. in Händen hielten, wie es aber auch in der höheren moralphilosophischen Literatur der Griechen und Römer seine deutlichen Spuren zurückließ, war, nach den erhaltenen Proben zu schließen, von gewaltigem Umfang. Wie groß müssen wir uns da erst die mündliche und persönliche Wirksamkeit denken, mit welcher die kynischen Wanderprediger ihr Publikum, die Armen und Bedrückten vor allem, bedienten. Und diese Prediger stehen uns näher, als wir glauben möchten. Sie wurden die unmittelbaren Vorbilder der Christen. Die kynische Homilie geht mit dem ganzen sachlichen und rhetorischen Rüstzeug der Diatribe direkt in die christliche über.

Im literarischen Kynismos begegnet man immer wieder einem und demselben im höchsten Grade populären Meister oder Heiligen, es erscheint als eine Art Mittelpunkt die Legende vom Kyniker Diogenes.

Wohl jedem tritt bei diesem Namen der witzig scharfe und schlagfertige faßbewohnende Bettelmönch lebendig vors Auge, der sich bei asketisch bedürfnisloser Lebensweise seiner Unabhängigkeit freut und nach keinem König etwas fragt. Wer aber etwa seine buntfarbige Biographie bei Diogenes Laertios aufmerksam durchliest, wird da manche Angabe finden, welche zu jenem Bilde wenig paßt oder ihm geradezu widerstreitet, und er wird auf die Frage kommen, inwieweit sich des volkstümlichen Mannes die Sage bemächtigt und ihm unhistorische Züge angeheftet habe.

Deutlich ist das der Fall bei einzelnen Daten seines Lebens. Über seine Todesart z. B. hat man sich, wie uns ausdrücklich bezeugt wird, schon gleich nach seinem Ableben gestritten, und es wurden da, entsprechend der verschiedenen Gesinnung der Berichterstatter die verschiedenartigsten Modi erfunden. — Wenn ihn eine verbreitete Geschichte Seeräubern in die Hände fallen und dabei auch als Sklaven seine überlegene Freiheit beweisen

läßt, so erklärt sich diese paradigmatische Situation von selbst, und wenn nach einem weiteren Zusatz der anfängliche Sklave im Haus des Korinthers Xeniades zum dominierenden Hauslehrer aufsteigt, so durchschaut man die eigensüchtige Tendenz des kynischen Erzählers.[1]

Schwieriger gestaltet sich die Kritik der zahllosen unter des Diogenes Namen gehenden Anekdoten. Die Forschung steht hier noch in den Anfängen, aber sie hat doch schon ein wichtiges Kriterium ermittelt, den Gegensatz zwischen dem strengen und dem hedonisch laxen Kynismos.

Um diesen Gegensatz zu verstehen, müssen wir auf die wechselnde Art achten, wie sich in der Chreienliteratur der kynische und der kyrenaische Philosoph zueinander verhalten. Es lassen sich da in der Überlieferung mehrere Schichten unterscheiden. Die erste, sicher älteste Schicht zeigt uns den Antisthenes oder Diogenes[2] einer- und den Aristippos anderseits als bittre Feinde, die sich bei jeder Gelegenheit mündlich und brieflich befehden. Ein Hauptvorwurf des kynischen Asketen brandmarkt den hedonischen Schlemmer als feigen Parasiten und Fürstenknecht, ein Vorwurf, der gleichzeitig auch dem Platon zuteil wird[3] Wie anders schon wirkt es demgegenüber, wenn in manchen Fällen die Tradition die gleichen Sprüche maßvoller Weisheit nebeneinander dem Aristippos und dem Antisthenes in den Mund legt. Ich will bloß das Diktum erwähnen, daß man auf die Reise nur solche Dinge mitnehmen dürfe, welche auch im Schiffbruch mit herausschwimmen[4], oder den Satz vom Weisen, der zu den Schlech-

---

[1] Vgl. Schwartz, *Charakterköpfe* II² S. 4 f.

[2] Diogenes gegen Aristippos: [Diog.] ep. 32; D. L. II 68 (über Aristipp als κόλαξ Ribbeck, *Kolax* 1883 S. 67). Entsprechend Metrokles gegen Theodoros: D. L. II 102.

[3] Antisthenes gegen Platon z. B. Gnom. Vat. 13 (umgekehrt 437); Diogenes gegen Platon: [Diog.] ep. 46; D. L. VI 58. Platon und Aristippos gleichgestellt im Kynikerbrief [Diog.] ep. 29; als Bewerber um den gleichen Spruch: Gnom. Vat. 440 ~ D. L. II 73.

[4] Die Stellen in meinem *Phoinix* S. 100,1 (vgl. auch S. 101,1 f.).

ten gehen muß, wie der Arzt zu den Kranken.[1] Aber die Assimilation der beiden Gegner geht noch weiter. Der Kyrenaiker nimmt ausgesprochen kynische Züge an. Sonst ein Typus des kriechenden Schmarotzers, zeigt er jetzt ein festes Rückgrat und übt in der Person des Aristippos[2] oder seines Schülers Theodoros[3] auch vor dem mächtigsten Fürsten die παρρησία, den Mut der freien Rede.[4] Hedonisch wird umgekehrt Diogenes, während statt seiner nun Platon die Rolle des Asketen übernimmt.[5] Platon ißt einmal an einer reichbesetzten Tafel nichts als Oliven und wird deswegen gehänselt: nach der einen Version von Aristippos, nach der anderen dagegen von — Diogenes.[6] Ein zweites Beispiel. Platon gibt eine Einladung, da zertritt ihm

[1] Antisthenes D. L. VI 6; Aristippos Gnom. Vat. 37. Ein weiteres Beispiel *Phoinix* S. 107,4 f. Ein Witz nebeneinander dem Antisthenes und dem Aristippos zugeschrieben: Gnom. Vat. 2 ∼ Anton. Mel. II 34: Band 136 Sp. 1092 Migne. Diogenes und Aristippos als Autoren derselben oder ähnlicher Chreiai: D. L. VI 32 vgl. mit II 75 (*Phoinix* S. 118,1 f.); D. L. VI 30 vgl. m II 78; *Philon. omn. prob. lib. esse* II S. 469,40 ff. Mang. vgl. mit Gnom. Vat. 33. S. auch Hense, *Teles*[2] S. LXXVII 1 und vgl. *Phoinix* S. 115 (Metrokles: Aristippos).

[2] Aristippos (nach andern Platon; nach *Plut. de aud. poet.* 12 p. 33 d Zenon; falsch die Vermutung von Menage) vor Dionysios: Diokles bei D. L. II 82 (vgl. Pompeius, *Plut. reg. et imp. apophth.* p. 204 de); vor Artaphernes: D. L. II 79 (vgl. 68), auch Gnom. Vat. 43 (Pharnabazos).

[3] Theodoros wegen seiner παρρησία vom König Lysimachos mit dem Tode bedroht: Gnom. Vat. 352 = Diogenes gegenüber Perdikkas: D. L. VI 44; ep 45. Theodoros bei Lysimachos wegen seiner Verbannung verspottet: *Philon. omn. prob. lib. esse* II S. 465 f. M., dazu Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 234 (Zurückführung auf Bion); der gleiche gescholten wegen seiner Verbannung aus der Heimat: D. L. II 103 (Aristippos nach Gnom. Vat. 28) wie Diogenes ep. 1 (vgl. auch *Teles*[2] S. 25,8 ff. H.).

[4] Als kynischen ζηλωτὴς τῆς Διογένους παρρησίας kann man etwa jenen Chaireas vor dem Ägypterkönig Ptolemaios nennen: *Philon. omn. prob. lib. esse* II S. 465,15 ff. M., vgl. Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 231, 233.

[5] Eine asketische Anekdote von Platon z. B. Gnom. Vat. 435. — Witzige Dikta dem Platon gemeinsam mit Antisthenes: Seren. bei Stob. V 36 H. vgl mit *Plut. de aud. poet.* 12 p. 33 c; mit Diogenes: Buresch, *Klaros* S. 116 Nr 60 vgl mit D. L. VI 39.

[6] D. L. VI 25 (falsch die Konjektur von Mullach). Vgl. Helm, *Lucian und Menipp* S. 377.

Diogenes die prächtigen Polster, um seinen τῦφος zu strafen: bei Sotion, also bereits um 200 v. Chr., hatten die zwei ihre Plätze getauscht.[1]

Wir sehen: in der Legende erscheint uns Diogenes vielfach in sein Gegenteil verkehrt und vom strengen Anti-Hedoniker selbst zum laxen Hedoniker verwandelt. Selbstverständlich handelt sich's da um unhistorische Erfindung. Aber ihr muß ein historischer Anlaß zugrunde liegen. Sie stammt wohl aus einer späteren Phase der kynischen Sekte, wo sich diese ihrer kyrenaischen Schwester genähert hatte und nun das Bedürfnis fühlte, auch das Bild ihres Schulhelden und -heiligen entsprechend zu verändern. Ein Blick auf die Geschichte des Kynismos wird uns die Vermutung bestätigen.

Der Gründer der Schule, Antisthenes, hatte noch als echt Sokratischer Philosoph entscheidenden Wert auf das Wissen gelegt und in einer umfassenden literarischen Tätigkeit den Hauptberuf seines Lebens gefunden. Da kam dann der halbbarbarische Diogenes. Der warf mit radikalem Ungestüm die ganze herrliche Bildung der Griechen über Bord und kannte nur das eine Ziel, das kynisch tierische Naturleben in seiner Person rücksichtslos zu verwirklichen. Dieser Aufgabe muß er mit bewundernswerter Stärke bis zum Tode treu geblieben sein. Unbegreiflich erschiene sonst seine Wirkung auf die Mit- und Nachwelt. Diese Wirkung war aber nun naturgemäß eine sehr geteilte. Der normale Hellene fühlte bei aller Anerkennung Diogenischer Größe vor derart extremer Kulturfeindlichkeit notwendig ein unüberwindbares Grauen. Sollte ihm das Wertvolle des Kynismos mundgerecht werden, so bedurfte es dringend einer wesentlichen Milderung.

Sogleich nach Diogenes regt sich denn auch die humane Reaktion. Sie beginnt schon mit seinem Schüler Krates von Theben. Wohl gibt ihm die Überlieferung auch härtere Züge, aber die wären allein durch die schönen und lustigen Gedichte des fein-

[1] S. *Phoinix* S. 90 m. A. 2. Vgl. auch Geffcken, *Kynika und Verwandtes* S. 115 f.

gebildeten Mannes genügend widerlegt. Und erst die Schüler des Krates! Einer von ihnen, Zenon von Kition, macht sich selbständig und eröffnet die Stoa. Das bedeutet zunächst nichts andres als eine auf Antisthenes zurückgreifende mildere und vor allem wissenschaftlichere Seitenlinie des Kynismos. Ganz von selber nähert sich der jetzt auch seiner alten Feindin, der kyrenaischen Sekte, die ihm mit Theodoros und dem pessimistischen Selbstmordprediger Hegesias ihrerseits ebenfalls entgegenkommt. Ein bekannter Kyniker dieser Zeit, Bion vom Borysthenes, tritt geradezu zu Theodorus über und wird ein typischer Vertreter jener in Zukunft nie mehr aussterbenden Richtung des hedonischen Kynismos.[1] Hierhin gehört noch aus dem dritten Jahrhundert der Wanderprediger Teles von Megara, aus dessen Diatriben wir unschätzbare Reste besitzen, hierhin der aus einem Heidelberger Papyrus ans Licht getretene Choliambendichter Phoinix von Kolophon[2], zu dem sich ja jetzt als kynischer Dichter noch der neugefundene Kerkidas mit seinen *Μελίαμβοι* gesellt (Oxyrh. pap. VIII S. 20ff.), hierhin der Satiriker Menippos von Gadara und sein späterer Landsmann, der Epigrammatiker Meleagros, hierhin in römischer Epoche Leute wie Demonax und sein Biograph Lukian.

Charakteristisch für alle diese Männer ist eine im ganzen schonende Behandlung ihres Publikums. Auch mit ihrem lachenden Spott wollen sie den Sündern nicht weh tun, und gerne stellen sie sich mit ihnen bescheiden auf eine Stufe.[3] Ihnen selbst war vielfach das Menschliche nicht fremd; drum folgten sie dem

[1] Über den vielumstrittenen Bion, dem man neuerdings vielfach mit Unrecht nicht bloß den kynischen Grundzug, sondern den philosophischen Charakter überhaupt abspricht, kann jetzt ein Hinweis auf Hense, *Teles*[2] S. LXXVIII 1; XCIIIf. genügen.

[2] Ich gebe den Kritikern meines 'Phoinix' gerne zu, daß ich bei dem neubelebten Dichter in der Statuierung kynischen Gutes zu weit gegangen bin. Daß aber seine Popularphilosophie mindestens 'auch von kynischer Seite' beeinflußt erscheint, wird mit Unrecht bezweifelt: vgl. Hense, *Berl. phil. Wochenschr.* 1910 Sp. 1065.

[3] *Phoinix* S. 66, dazu Hense, *Teles*[2] S. LXXIV 1.

Grundsatz: 'leben und leben lassen'. Es begreift sich, daß Philosophen solchen Schlages auch die Figuren der alten Meister mehr oder minder bewußt nach dem eigenen Geiste umbildeten.[1] So wird sich das meiste von den unhistorisch hedonischen Zügen des Diogenes erklären, mag auch vielleicht ein Rest auf böswillig gegnerische Erfindung zurückzuführen sein.

Soviel vom hedonischen Kynismos. Unter seinen Anhängern darf man sich übrigens nicht lauter leichtfertige und unwürdige Gesellen denken. Echte und sittlich ernste Charaktere waren hier am Ende nicht seltener als im entgegengesetzten Lager, bei den Kynikern strenger Observanz.

Daß auch diese Richtung nach Diogenes fortbestand und weiter wirkte, müßte man a priori vermuten. Denn mit dem zunehmenden religiösen Drange war allmählich auch in griechischen Gauen, zumal in den niederen und sozial abhängigen Volksschichten das Verständnis für orientalische Askese erwacht. Doch es fehlt auch nicht an Zeugnissen. Spärlich fließen zwar die Quellen der Schultradition. Wir hören eigentlich bloß von jenem um 200 lebenden Menedemos, der im Erinyenkostüm als Bote der Hölle einherkam, die Sünden der Menschen zu strafen.[2] Begreiflich genug. Denn das kynische Leben wird schwer an die literarische Oberfläche dringen. Aber wertvolle Dokumente liefern uns neben den neuen Choliamben aus Ägypten immerhin zahlreiche Epigramme der Anthologie, und damit zu verbinden sind die zu Anfang der Kaiserzeit hervortretenden, im Kerne jedoch weit älteren apokryphen 'Briefe' des Diogenes und Krates, ferner die des 'Heraklit' und einer des 'Hippokrates'.[3]

Der strenge Kyniker machte sich gewissenhafte Beobachtung seiner Regel zur Pflicht und suchte in rigoroser Askese wohl gar noch sein Vorbild Diogenes zu übertrumpfen. Klar war die Folge für sein Verhältnis zu den Menschen und für den Ton, den er seinen Hörern gegenüber anschlug. Er fühlte sich ihnen über-

[1] *Phoinix* S. 43 f., 175 f., dazu Hense, *Teles*[2] S. LXXVII 1.
[2] Vgl. *Phoinix* S. 170. [3] *Phoinix* S. 172 ff.

legen, und dieses Selbstgefühl artete häufig aus in pharisäerhaften Hochmut.[1] Seine Lehren erteilt er mit rücksichtsloser Härte. Wie Diogenes, will er den Freund beißen, um ihn zu retten. Aber das wohlgemeinte Tadeln und Schelten wandte sich leicht zu bösartig schädlichem Schmähen und Schimpfen. Hatte der Kyon zunächst in guter Absicht die Manieren des Feindes übernommen, so wurde er schließlich zum wirklichen Feinde der schlechten und undankbaren Menschheit.[2] An die Stelle des fröhlichen Philanthropen tritt ein grimmiger Misanthrop. Der Typus des menschenhassenden Moralisten hat in hellenistischer Epoche eine merkwürdig reiche und häufige Ausgestaltung erfahren. Neben alten Philosophen wie Heraklit und Demokrit, auch Platon, und Dichtern wie Archilochos und Hipponax ist es vor allem Diogenes, der in solcher Verzerrung gezeigt und mit den Farben des Timon gemalt wird.[3] Die sogenannten strengen Kyniker waren darum keineswegs auch immer tatsächlich gut. Wie man noch später aus den Klagen eines Epiktet und Lukian über ihre Zeitgenossen ersieht, brauchten viele jene Maske nur zu dem Zweck, den eigenen Lastern ungestörter zu fröhnen.

Wir kennen jetzt die Kräfte, welche in der Diogeneslegende geschäftig waren, und können deren Einzelanalyse versuchen.

Beginnen wir mit der Religion. Besonders deutlich wirkt hier der Kontrast der beiden Tendenzen. Der strenge Kyniker hegt einen fest positiven Glauben, wenn nicht an die populären Götter, so doch an die Gottheit, und die Drohung mit der Götterstrafe spielt in seiner Predigt eine wichtige Rolle.[4] Der laxe Vertreter hingegen zeigt im besten Falle eine kühle Skepsis. Gerne bestürmt er den Himmel mit witzig blasphemischem Spott.

---

[1] *Phoinix* S. 67. [2] *Phoinix* S. 37 ff.

[3] *Phoinix* S. 170, 172 ff., dazu Pohlenz, *Die hellenistische Poesie und die Philosophie* 1911 S. 81,6.

[4] Von den Belegen, die ich hierfür *Phoinix* S. 80 vorbrachte, bleiben auf jeden Fall beweiskräftig das Beispiel des Menedemos (o. S. 394, A. 2) und das Zeugnis der Diogenesbriefe: das letztere als 'unkynisch' abzuweisen, geht nicht an.

In solchem Geiste hat man später auch den alten Diogenes geschildert und ihm Aussprüche vindiziert, welche nach anderer Überlieferung von notorischen Atheisten herrührten wie dem kyrenaischen Theodoros oder dem Diagoras von Melos. Als Beispiel nenne ich das Dictum von den Weihgeschenken der Schiffbrüchigen auf Samothrake. Es bewundert jemand deren Menge, aber Diagoras oder Diogenes entgegnet: 'Noch viel mehr wären's, wenn auch die Nichtgeretteten mitzählten.'[1]

Um die Moral des Diogenes zu betrachten, folgen wir am besten der gewöhnlichen popularphilosophischen Dreiteilung der Leidenschaften in die Sucht nach Ruhm, die Sucht nach Geld und die Sucht nach Genüssen.[2]

Zuerst also die φιλοδοξία. Der echte Kyon hat bekanntlich die δόξα, den guten oder schlechten Ruf, als τῦφος (Dunst) verlacht und aufs schärfste verachtet.[3] Nahe lag dabei freilich die Gefahr, daß er gerade mit seiner übertriebenen ἀτυφία wiederum in einen andern τῦφος, in ein renommierendes und dabei oft unwahres Tugendprahlen verfiel. Gewiß sind solche Auswüchse im Lauf der Geschichte häufig gewesen, und noch Lukian konnte sagen: 'Die den Ruhm von sich abstreifen, tun und reden alles um den Ruhm'.[4] Billig aber wird man bezweifeln dürfen, ob schon der historische Diogenes wirklich den Vorwurf der φιλοδοξία verdiente, wie er ihm in manchen Anekdoten von Platon zuteil wird. Ich will nur eine Probe erwähnen. Diogenes nimmt eine

[1] *Phoinix* S. 82. Von den hier erwähnten Dicta könnte ja wohl das eine oder andere dem historischen Diogenes gehören, schwerlich aber die neben dem Diagoras auch dem Diogenes zugeschriebene Chreia (*Phoinix* S. 286), wonach er des Herakles Holzbild ins Feuer wirft und ihm als dreizehnte Arbeit das Kochen des Linsenmuses aufträgt. Ähnlich verfährt übrigens der Pfarrer vom Kalenberg (V. 1125 ff. S. 49 Bobertag) zwecks Heizung seiner Stube mit den zwölf Aposteln. — Für den atheistischen Kynismos verweist mich R. Wünsch noch auf Gu. Abernetty, *De Plut. qui fertur de sup. libello*, Königsb. Diss. 1911 S. 88 f.

[2] Über diese drei Laster läßt Dion von Prusa in seiner 4. Rede (περὶ βασιλείας) den Diogenes dem Alexander predigen.

[3] Vgl. *Phoinix* S. 87. [4] *Luc. Necyom.* 5, vgl. *Phoinix* S. 89 f.

kalte Douche, laut bedauert von der ihn umgebenden Menge. Platon aber ruft: 'wenn ihr ihn bedauern wollt, so tretet beiseite.'[1]

Wir kommen zur φιλοπλουτία, zur Sucht nach Reichtum. Verzicht auf Besitz in jeder Gestalt, vor allem auf das unheilstiftende Geld, bildete recht eigentlich den Hauptartikel der kynischen Lehre. Darin war Diogenes unverbrüchlich fest und konsequent. Als ihn der große Alexander beschenken will, hat er nur die eine Bitte: 'Geh mir aus der Sonne!'[2]. Zu betteln braucht er schwerlich, und wenn auch, so handelt sich's nur um die notwendigste Nahrung, etwa um ein Stück Brot, höchstens um die wenigen Obolen, es zu kaufen. Nach einer Anekdote drängte ihm einmal ein König ein Goldtalent auf. Was tut er? Er kauft sich Brot und wirft den Rest des Geldes fort.[3] Dieses kynische Ideal blieb aber in der Wirklichkeit notwendig immer vereinzelt. Beim Durchschnittsphilosophen ließ sich die menschliche Schwachheit schwer unterdrücken. Während er die Gewinnsucht (αἰσχροκέρδεια) und den Geiz (φιλαργυρία)[4] der andern grimmig bekämpfte, wurde er nur gar zu leicht selber zum αἰσχροκερδής und φιλάργυρος.[5] Der Versuchung des Bettlerlebens konnten wenige widerstehen. Schon Menippos soll durch Betteln reich geworden sein[6], und auch in

---

[1] D. L. VI 41; *Phoinix* S. 90. [2] D. L. VI 38.

[3] *Greg. Naz. c. 10 de virt.* V. 250 ff. (Band 37 Sp. 698 Migne), dazu der Kommentator *Kosmas* Bd. 38 Sp. 557.

[4] Über das Verhältnis dieser beiden Termini *Phoinix* S. 60 ff.

[5] Über Berührungen zwischen Kyon und Geizhals *Phoinix* S. 60,1. An den ἀνελεύθερος Theophrasts (Char. 22,7) erinnert der Antisthenes δι' ἀγορᾶς αὐτὸς φέρων τάριχον (*Plut. praec. reip. ger.* 15 p. 811 b; vgl. Diogenes D. L. VI 35 f. 57) und der Diogenes πληρώσας τὸ προκόλπιον θέρμων (D. L VI 48). Ῥυπαροὶ καὶ ἀνελεύθεροι waren entsprechend der Prophezeiung Zenons (Antigonos von Karystos bei *Ath.* XIII p. 565 d e) auch die mißratenen Stoiker. Den ἀναίσχυντος Theophrasts (Char. 9,3) finden wir wieder in dem Stoiker Lukians (*Hermotim.* 11, vgl. Helm, *Luc. u. Men.* S. 269), der dem hinter ihm stehenden Sklaven von den Speisen zusteckt (vgl. auch den 'Philosophen' Xanthos im Aesopromen S. 254,13 Eberh.). Φιλάργυρος (vgl. Diogenes D. L. VI 28) wird von Aristippos der Tadler seiner Schlemmerei gescholten (D. L. II 75; nach *Ath.* VIII p. 343 c d, Gnom. Vat. 40 Platon).

[6] D. L. VI 99.

der Kaiserzeit zeigten nach den entrüsteten Schilderungen eines Epiktet und Lukian viele sogenannte Kyniker ihre einzige Stärke in unverschämtem Betteln.[1] Wenn wir Lukian glauben dürfen, verdiente auf diese Weise mancher weit mehr als ein Kauffahrer, so daß er wohl schließlich die Kutte an den Nagel hängte und privatisierte.[2] Selbst Wuchergeschäfte werden solchen kynischen und stoischen Afterphilosophen vorgerückt.[3] Es lag nahe, daß man das Gebaren entarteter Jünger auch auf ihren vielgefeierten Meister Diogenes übertrug, womit ihm freilich bitter Unrecht geschah. So erscheint er denn in zahlreichen Anekdoten als ein raffinierter und aufdringlicher Fechtbruder mit dem profitlichen Wahlspruch: *κοινὰ τὰ τῶν φίλων*, 'Freunde müssen teilen'[4], als ein Kyon, wedelnd, wenn er etwas bekommt, aber kläffend, wenn man ihm nichts gibt.[5] Unzufrieden mit dem Dreiobolenstück heischt er da eine Drachme[6], vom Verschwender auch eine Mine[7], vom König gar ein Talent.[8] Auf die Frage: 'was ist ein Unglück im Leben?' erwidert er: 'Armut im Alter'[9], und als der große Alexander sein Faß voll Weisheit rühmt, muß er zuwider der Wahrheit

[1] Vgl. besonders *Luc. Fug.* 14, 17 und *Pisc.* 35. [2] *Luc. Fug.* 20.

[3] *Luc. Peregr.* 30 (vgl Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 12); *Conv. s. Lap.* 32, 36.

[4] Über dieses angeblich von dem Kreise des Pythagoras ausgegangene Sprichwort (*Phoinix* S. 94,4) finden sich Nachweise in der Göttinger Ausgabe der Parömiographen 1 S. 106 ('Zenobius'), 266; II S. 76. Vom echten Diogenes in seinem bekannten Syllogismus (D. L. VI 37, 72, vgl. Antisthenes VI 11) in idealerem Sinne verstanden (über die christliche Umdeutung bei Clem. Protr. XII 122,3 St. siehe Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 32 f. 95 und dagegen Gomperz, *Griech. Denker* II S. 134), dient es zu unverblümter Legitimierung des Bettels in den Kynikerbriefen: [Krat.] ep. 26 f. In der gleichen Richtung huldigte dem *κοινὰ τὰ φίλων* schon Bion (D. L. IV 53, zu günstig urteilt Hense, *Teles*[2] S. LXII). Vgl. noch Joël, *Der echte und der Xenoph. Sokr.* II S. 1013 u. ö.

[5] D. L. 60, 55. Dazu *Phoinix* S. 43 f. Für historisch hält diese Chrien Schwartz, *Charakterköpfe* II[2] S. 14 f.

[6] Gnom. Vat. 104 (Diogenes und Alexander; nach andern Berichten Thrasyllos und Antigonos; s. Sternbach z. St.).

[7] D. L. VI 67; Schwartz, a. O.

[8] Gnom. Vat. 104. Vgl. auch den von Aristodemos bei Ath. VI p. 246 e erzählten Witz des Lysimachos-Parasiten Bithys. [9] D. L. VI 51.

den Satz sprechen: *Θέλω τύχης σταλαγμὸν ἢ φρενῶν πίθον*, 'ein Tropfen Reichtum lieber als ein Faß Verstand!'[1]

Es bleibt noch die *φιληδονία*. Voran stelle ich die sexuelle Frage. Ihrer Sorge um die hier lauernden Gefahren haben die Kyniker den denkbar kräftigsten Ausdruck verliehen. Antisthenes erklärte, er würde Aphrodite niederschießen, wenn er ihrer habhaft wäre[2], und Krates empfahl gegen den Eros als Mittel den Hunger, wenn der nichts helfe, den Strick.[3] Im einzelnen richtet sich ihre Polemik fürs erste gegen die widernatürliche Päderastie, und es waren bloß verkommene Mitglieder der Sekte, die diesen Grundsatz verletzten.[4] Ähnliches gilt vom Ehebruch. Begründet hat man seine Verpönung allerdings nicht moralisch, sondern utilitarisch.[5] Hoch steht dem Kyon immerhin die Ehe als zweckbewußtes Mittel zur *παιδοποιία*.[6] Seltsam berührt uns des Philosophen Verhältnis zur Hetäre. Den Verkehr mit ihr kann er selbst nicht völlig entbehren und möchte ihn nur aufs Notwendige beschränken. Verderblich dünkt es ihm, von ihr abhängig zu werden und dadurch seine innere Freiheit zu verlieren. Gar eindringlich warnt er darum vor der Schönheit. 'Was ist schlimm im Leben?', fragt ihn Aristippos, und er antwortet: 'ein schönes Weib'[7]. Die schöne Hetäre bezeichnet er als 'Königin'[8], aber zugleich als ein 'süßes Gift'.[9] Als die berüchtigte Phryne der Göttin Aphrodite in Delphi eine goldene Statue aufstellt[10] oder als man nach anderer Erzählung gar ihr selbst ein Goldbild errichtet[11], da ruft er Wehe über die *ἀκρασία* der Griechen. Wir

[1] Anton. Mel. I 70: Bd. 136 Sp. 984 AB = Maxim. Conf. 18: Bd 91 Sp. 833B Migne (Gnom. Vat. 97). Vgl. *Phoinix* S 106.2

[2] *Clem. Strom.* II 20p. 171,20 St. [3] *Krates* fr. 14 S. 221 Diels.

[4] S. *Phoinix* S. 141ff. [5] *Phoinix* S 170.

[6] D. L. VI 11 (Antisthenes). Vgl. Joël II S. 351, 1002; *Archiv f Gesch. d. Philos.* XX (N. F. XIII) 1907 S. 5.

[7] Gnom. Vat. 189. [8] Stob. 65, 15

[9] D. L. VI 61 (nach Gnom Vat. 142 von Aristoteles). Vgl. *Phoinix* S 45.

[10] D. L. VI 60. Vgl A. P. IX 332 (Polyarchis).

[11] *Plut. de Alex. Magni fort.* II 3 p. 336d und andere Berichte, die den Krates als Autor nennen. S. Diels, *Poet. philos.* S 214.

präzisierten den normalen Diogenischen Standpunkt. Die Folgezeit hat ihn in doppelter Hinsicht verschoben. Die extreme Richtung einerseits wollte noch unabhängiger sein von der Außenwelt. Sexuelle Enthaltung kannte sie nicht. So griff sie zur Onanie und erzählte nun auch von Diogenes, er habe auf dem Markt masturbiert.[1] Vom hedonischen Kynismos andrerseits wurde natürlich auch hier die Regel gelockert. Das wirkte zurück aufs Diogenesbild, und er erschien jetzt als lebemännischer Rivale des Aristippos[2] und als Buhle der Lais[3] oder Phryne[4]: Erfindungen, wie sie später die Christen eifrig benutzten, um dem heidnischen Meister den Nimbus zu nehmen.[5]

Zum Schlusse belauschen wir unsern Helden beim Essen und Trinken. Hier stechen die unkynischen Zutaten vielleicht am schärfsten vom kynischen Hintergrunde hervor. Hier hat denn auch bereits O. Hense mit der Ausscheidung begonnen.[6]

Wie einfach war doch die Speisekarte des echten Sinopensers gewesen! Billige Früchte enthielt sie wie Feigen oder Bohnen

---

[1] D L.VI 46, 69; *Phoinix* S. 145,1. [2] *Ath.* XIII p. 588 e f; vgl. D. L. II 74.

[3] Vgl. noch *Clem. Rom. Homil.* V 18 (Bd. 2 Sp. 188 A Migne) und das Luxorius-Epigramm 374 (A. L. I² S. 287 Riese) *De Diogene picto, ubi lascivienti meretrix* (Lais) *barbam evellit et Cupido mingit in podice eius.* Von der den Diogenes am Bart zupfenden Lais berichten auch die Scholien zu Persius I 132 f. (*vel Thaide*). *Luc. Ver. hist.* II 18 läßt den Sinopenser im Elysion 'seinen Charakter soweit verleugnen', ὥστε γῆμαι μὲν Λαΐδα τὴν ἑταίραν, ὀρχεῖσθαι δὲ πολλάκις ὑπὸ μέθης ἀνιστάμενον κτλ. (zum Tanzen entschließt sich sonst wohl Aristippos, nicht aber Platon: D. L. II 78, Gnom. Vat. 41). [4] *Tertull. Apolog.* 46 (Bd. 1 Sp. 510 Migne).

[5] Vgl. noch Theodoret, *Graec. affect. cur.* XII 48 Raeder.

[6] Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 238 ff.; LXI 1906 S. 13,1. Vgl. *Phoinix* S. 176. Außer den im folgenden einzeln angeführten Beispielen beleuchtete Hense besonders die Diogenisch-Bionische Antwort auf die Frage πότε χρὴ ἀριστᾶν (S. 239), daneben gleichfalls mit Zurückführung auf Bion (vgl *Teles*² S. LVIII,1) hedonisch-Lakonische Chrien wie Musonius S. 97, 18 ff. H. (S. 238 f.), wo ich zu dem von Buecheler in τόργος veränderten τράγος auf Philogelos Nr. 222 Boiss. hinweisen möchte. Entgegengesetzten Charakters erscheint mir ein anderes Lakonen-Apophthegma bei Plutarch (Nr. 47 p. 234 e = *De carn. es.* I 5 p. 995 b c, vgl. auch Wyttenbach zu *De tuenda san.* 12 p. 128 c): Hense S. 239, vgl. *Phoinix* S. 282

und Linsen, daneben trockenes Brot.[1] Seinen Nachfahren wollte solche Nahrung selten mehr munden. Sie forderten Besseres, und ihre Entartung stempelte nachträglich auch den Diogenes zum Schlemmer, zum ὀψοφάγος, um den tadelnden Ausdruck des Christen Gregor von Nazianz zu gebrauchen.[2] Dieser hedonische Diogenes lebt ungern von Schwarzbrot. Es geht ihm da genau wie dem Parasiten Eukrates.[3] Im Tempel wirft er einmal die 'schmutzigen Brote' (so lautet die griechische Wendung)[4] beiseite mit der pfiffigen Begründung: 'in ein Heiligtum gehört nichts Unreines'.[5] Als er Weißbrot bekommt, muß das schwarze aus dem Ränzel hinaus: mit lustigem Pathos zitiert er dazu einen Vers der Tragödie: 'Scher dich von hinnen, Fremdling; mach dem König Platz!'[6] Ein andermal verfährt er ebenso beim Erscheinen eines Kuchens.[7] Als Kuchen nach Oliven auftritt, da parodiert er mit dem Parasiten Philoxenos[8] die (in Wahrheit das Antreiben der Rosse bezeichnenden) Worte Homers: μάστιξεν δ' ἐλάαν, 'los-hieb er auf die Olive'.[9] Für den Kuchen zeigt er eine besondere Schwäche[10] wie noch die Kyniker der Kaiserzeit.[11] Auf die Frage,

---

[1] S. z. B. *Phoinix* S. 58. 111.

[2] *Greg. Naz. or. 25 in laud. Heronis philos. 7*: Bd. 35 Sp. 1208 B M.

[3] *Ath.* VI p. 246 a (τῶν ἄρτων σκιάς).

[4] ἄρτοι ῥυπαροί oder αὐτόπυροι (Stob. 17,15): Gegensatz καθαροί oder λευκοί: vgl. Wyttenbach zu *Plut. de virt. et vit.* 4 p. 101 c.

[5] D. L. VI 64. Verwandt *Ath.* X p. 422 d von dem im Tempel der Göttermutter Knoblauch essenden Stilpon.

[6] Stob. 17, 15 H.

[7] D. L. VI 55, dazu Hense, *Rh. Mus.* LXI S. 13,1. Vgl. *Greg. Naz. c. 10 de virt.* 275 ff.: Bd. 37 Sp. 700 M. und *or. IV contra Iulian. I* 72: Bd. 35 Sp. 596 A M. (σησαμοῦντες).

[8] *Ath.* VI p. 246 a.

[9] D. L. VI 55. Vgl. *Eustath. zur Il. A* 519 p. 860,22 ed. Rom.

[10] Wie der wahre Diogenes vom Kuchen (μελίπηκτα) denkt, sieht man aus D L. VI 44 (vgl. auch Bion bei Dion or. 66 § 26 Arn.). — Eine Kuchenchreia gibt es übrigens bereits von Sokrates: Antipatros von Tarsos (fr. 65 S. 257 Arn.) bei *Ath.* XIV p. 643 f: vgl. Hense, *Teles*[2] S. LVII, 1.

[11] Vgl. etwa *Arr. Epict. diss.* III 22,98 (dazu Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 41); *Luc. Conv. s. Lap.* 16, 22; *Pisc.* 41.

ob Philosophen Kuchen essen, gibt er die überraschende Antwort: 'genau wie ihr auch'.[1] Mitunter sucht er schalkhaft bei aller Leckerei den Schein überlegener Größe zu wahren. Einen Kuchen verschlingend, erklärt er, das sei bloß besseres Brot[2]; oder er behauptet im nämlichen Fall: 'Die Philosophen essen alles, aber anders als die Laien'.[3] Hierhin gehört auch die seltsame Anekdote vom Fraß des rohen Polypen.[4] Angeblich will er mit dem ungekochten Essen seiner Gemeinde ein heroisches Exempel hinterlassen, aber im Grund ist das Stücklein hedonisch[5], und wenn ihn eine verbreitete Erzählung an jenem Experimente

---

[1] D. L. VI 56 (dazu Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 240; LXI S. 13,1), das Sternbach mit Unrecht nach *Gnom. Vat.* 188 (s. die übernächste Anm.) korrigieren wollte. Ähnlich der Demonax Lukians (52); vgl. Caspari *De Cynicis q. f. aetate imp. Rom.* (Progr. Chemnitz 1896 S. 10).

[2] *Ath.* III p. 113 f (ἐν δείπνῳ). Vgl. die Geschichte vom Peter Leu (Nr. 10 S. 116 Bobertag), wie er 'einen blatz under dem altartuch findet und sagt, es wer ein himmelbrot.'

[3] *Gnom. Vat.* 188, dazu Sternbach und Hense a. O. — Verwandt der Standpunkt Julians or. VI p. 200 C D. In einzelnen Fällen mag man sich übrigens vielleicht immer noch fragen, ob Diogenes nicht wirklich 'wohl auch einmal sich und andern mit Sokratischer Unbefangenheit einen Genuß gestattete' (Zeller, *Philos. d. Gr.* II 1[4] S. 318,6; vgl. Schwartz *Charakterk.* II[2] S. 10). Aber schwerlich wird sich jemand entschließen, die Überlieferung durchweg als echt hinzunehmen.

[4] *Plut. aqu. an ign. util.* 2 p. 956 b; *de es. carn.* I 6 p. 995 c d (vgl. D. L. VI 34). Dazu Hense, *Rh. Mus.* XLVII S. 239.

[5] Man denke etwa an den in des Hegesandros Hypomnemata (fr. 19: *FHG* IV S. 417) erwähnten witzigen 'Fischesser' Phoryskos. Mit ihm verbindet Athenaios (VIII p. 344 a) bezeichnenderweise ein analoges Stücklein von Bion, unter dem natürlich nicht mit Kaibel (*Ath.* III S. 697) ein unbekannter ὀψοφάγος, sondern mit Hense (*Teles*[1] S 88) der Borysthenit zu verstehen ist, derselbe, der sich ein andermal (*Ath.* X p. 421 e f) gegen die Tafelgenüsse ausspricht. In die gleiche Reihe gehört der Mönch bei Pauli (*Schimpf und Ernst* Nr 32 Junghans), der mit lustiger Begründung den Kapaun allein zu verspeisen versteht, und Eulenspiegel (*hist.* 76 S. 111 Lappenberg), der zum gleichen Zweck in das Weißmus spuckt, genau wie der Parasit Demylos (*Ath.* VIII p. 345 c) in die Fischplatte, andrerseits auch der Kalenberger (V. 1482 ff. S. 62 Bobertag), dem man einmal, wie dem Schmarotzer Eukrates (*Ath.* VI p. 245 e f), die Schüsseln vor der Nase vorbeiträgt.

sterben läßt[1], so haben wir da den typischen Tod des Parasiten.[2]

Entsprechendes gilt auch vom Trinken. Der richtige Kyniker kannte nur ein Getränke, das Wasser.[3] Der Afterkyniker mag es nicht. Ihm ist wie dem Parasiten Philoxenos[4] das liebste von allen Wassern das auf die Hände, d h. das Waschwasser beim Diner. Im Wein sah der echte Kyon ein schädliches Gift.[5] Diogenes soll ihn beim Mahle ausgeschüttet haben mit der Begründung: 'wenn ich ihn trinke, ist er verloren und ich dazu.'[6]

[1] D. L. VI 76; 'Sotades' bei Stob. 98, 9, 27; *Tatian ad Graec.* S. 2, 19 ff. Schw.; *Ath.* VIII p. 341 e; *Iulian or.* VI p. 181 A, wo das Polypenfressen des Diogenes vom *ἀνὴρ Κυνικός* gescholten, und p. 190 ff., wo es vom Kaiser gerechtfertigt wird. Vgl. *Luc. Vit. auct. 10* und *Catapl. 7*, dazu Bernays, *Luc. u. d. Kyn.* S. 47 f.

[2] Vgl. neben Stellen wie *Luc. Parasit. 57* und *Dial. mort.* 7,1 vor allem die von Machon versifizierte, von *Ath.* VIII p. 341 a—d unmittelbar vor der Diogenes-Anekdote (s. die vorige Anm.) gegebene Erzählung von dem großen *ὀψοφάγος* Philoxenos, dem Dithyrambendichter von Kythere, der sich an einem Riesenpolypen todkrank gegessen hat und nun in Gegenwart des Arztes vor seinem Ende noch den übrig gelassenen Rest des Tieres verlangt. Der essende und Wein trinkende Schwer- oder Todkranke, besonders Fieberkranke ist auch sonst in Chrien zu finden: *Gnom. Vat.* 287; *Philogel.* 27, 222.

[3] Vgl. z. B. Dion or. VI § 13 Arn. (Diogenes); D. L. VI 90 (Krates, dazu die 'Krates'-Briefe 14, 18); *Luc. Fug. 20.*

[4] Karneios Kynulkos bei *Ath.* IV p. 156 e; von Theokrit von Chios nach *Gnom. Vat.* 339. Wenn es bei Athenaios heißt, der Witz erfolge *κατὰ Φιλόξενον*, so verstehe ich unter dem Philoxenos nicht mit Kaibel den Dithyrambendichter (*Δείπνον* fr. 2,39: III S. 605 Bgk.? vgl. v. Wilamowitz, Textgesch. d. gr. Lyr. S. 85 ff.), sondern einen der eigentlichen Parasiten dieses Namens (*Φ. Πτεροκοπίς*?), mit dem sich vermutlich auch der Theokrit von Chios in *Gnom. Vat.* 342 herumschlägt (anders Sternbach z. St.). Vgl. das verwandte Bonmot des Parasiten Eukrates Korydos bei *Ath.* VI p. 245 f. und weitere Dicta über gute und schlechte Weine vom Kitharisten Stratonikos (*Gnom. Vat.* 521, 530) oder von Hetären wie Gnathaina und Phryne (*Ath.* XIII p. 584 b c, 585 e; vgl. den Landsknecht des Rollwagenbüchleins Nr. 7 S. 20 Kurz), zu denen sich auch hier wieder die ungetreuen Ordensleute des Mittelalters gesellen (*Pauli* Nr. 120).

[5] 'Antisthenes' gegen Aristippos in den Socr. ep. 8 S. 617 He. Vgl. *Phoinix* S. 212 f.

[6] *Maxim. Conf.* 30: Bd. 91 Sp. 884 C M. Von Sokrates nach *Gnom. Vat.* 488.

Anders die hedonische Karikatur. Dieser Diogenes trägt kein Bedenken, Wein zu erbetteln.[1] Auf die Parasitenfrage, welchen Wein er am liebsten trinke, gibt er die echt parasitische Antwort: 'den fremden'.[2] In der Weinkneipe zu zechen, galt für den Griechen als schimpflich.[3] Das tat bloß der Schlemmer, der ἄσωτος[4] oder der ordinäre Säufer, der μέθυσος.[5] Demosthenes der Redner muß eben deswegen spottenden Tadel von Diogenes hören.[6] In einer andern Chreia dagegen hat sich der Spieß gedreht. Da ist's der Philosoph, der vergnügt im καπηλεῖον sitzt.[7] Er weiß auch eine Ausrede: 'Ich muß doch auch zum Bader', meint er, 'wenn ich mir will die Haare schneiden lassen.'[8]

Die angeführten Proben zeigten uns den Kyniker in bedenklicher Nähe des Parasiten. Es ist auch hier dahin gekommen, daß der Kyon einen seiner meistverfolgten und bestgehaßten Typen[9] schließlich in eigener Person repräsentierte.[10] Das von F. Leo aufgestellte Problem des 'Kynikers als Parasiten' findet so seine

[1] D. L. VI 26. Über die Kyniker der Kaiserzeit z. B *Luc. Fug.* 14, 19 (μέθη).

[2] D. L. VI 54. Vgl. *Ath.* IV p. 164a (ἀλλοτριοφάγοι: nach *Soph. fr.* 306) und dagegen [Krat.] ep. 2. Für das τἀλλότρια δειπνεῖν oder ἐσθίειν (Alexis fr. 210 K.) als Wahlspruch der Parasiten findet man Komödienbelege bei Ribbeck, *Kolax* S. 15 f., 34 f., 78, 99. Vgl. Leo, *Herm.* XLI S. 441 f. S. auch *Luc. Parasit.* 21. Von den Theophrastischen Charakteren erinnern in der Ausbeutung der ἀλλότρια an den Kyon bezeichnenderweise wieder der αἰσχροκερδής (30, 8. 17) und der ἀνελεύθερος (22, 5). Vgl. o. S. 397 A. 5.

[3] S. z. B. *Plat. Leg.* XI p. 918d; *Isokr. Areopag* 49; *Hypereid. fr.* 141 Bl. Für die kynische Polemik gegen die καπηλεῖα vgl. etwa Antisthenes bei *Aristot. Rhet.* III 10 p. 1411a 24 f.; [Diog.] ep. 43 (dazu Stratonikos bei *Ath.* VIII p. 351e); *Iulian or.* VI p. 186D.

[4] D. L. VI 50 (ἄσωτος ἐν πανδοκείῳ).

[5] *Philogel.* 227 (μέθυσος ἐν καπηλείῳ πίνων).

[6] D. L. VI 34; [Plut.] *Dec. Or. Vit.* p. 847f (s. auch *Plut. De profect. in virt.* 11 p. 82cd). Vgl. den Demades ἐν πανδοκείῳ ὑβρισμένος *Gnom. Vat.* 241.

[7] Aelian V. H. IX 19. Vgl. den Diogenes ἐν πανδοχείῳ νοσήσας *Gnom. Vat* 200.

[8] D. L. VI 66.

[9] Für die feindliche Stellung der Kyniker gegenüber dem Parasiten vgl. *Phoinix* S. 141 (Krates), gegenüber dem Schmeichler überhaupt *Phoinix* S 33 f.

[10] Vgl. *Phoinix* S. 43 f., 250 f. (Diogenes); *Luc. Fug.* 19 (Scheinkyniker als κόλακες). Unter den von Lukian Parasit. 31 aufgeführten φιλόσοφοι παρασιτικῆς ἐπιθυμήσαντες sind die Kyniker nicht vertreten.

einfache Lösung.[1] Begonnen hat jene Entwicklung sicher mit Krates, wie auch schon dessen Gattin, die kynische Heilige Hipparchia, mit auf die Gastmähler ging.[2] Wenn er ungeladen (ἄκλητος) die Häuser besuchte[3], so erinnert das an Parasitenweise[4] und ihren Wahlspruch: 'Im Freundeshause speist man ungeladen mit.'[5] Mit seinem Ehrentitel des 'Türöffners' (θυρεπανοίκτης[6]) läßt sich der Schmarotzername 'Riegelbrecher' (Μανδαλοκολάπτης) vergleichen.[7] Von der Kaiserzeit[8] erwähne ich bloß aus Lukians Symposion den Kyniker Alkidamas, der sich als rechter Parasit mit der Homerparodie einführt: 'Zu ihm kam von selber der Rufer im Streit Menelaos.'[9] Die spätere Erfindung läßt natürlich wieder bereits den Diogenes an Symposien teilnehmen[10], selbstredend ohne Beitrag (ἔρανος[11]), wie einen Schmarotzer, ἀσύμβολον.[12]

[1] *Herm.* XLI 1906 S. 441 ff. Vgl. *Phoinix* S. 176.

[2] D. L. VI. 97 ἐπὶ τὰ δεῖπνα ⟨συν⟩ἀπῄει (Diels).

[3] *Iulian. or.* VI p. 201 C.

[4] Für den ἄκλητος kommenden Parasiten die Belege bei Ribbeck, *Kolax* S. 76 f., 93, 98. Vgl. auch den Hetärenwitz bei *Ath.* XIII p. 584 e (Gnathaina = Rhodine in der Wiener *Apophth.-Samml.* Nr. 188 Wachsm.). Kyniker als ἄκλητοι *Ath.* IV p 164 a; *Luc. Conv. s. Lap.* 12. Wann der wahre Weise ἄκλητος kommt, zeigen die von Wendland, *Anaxim.* S. 88 f. angeführten Sprüche.

[5] S. die Parömiographenstellen bei Ribbeck, *Kolax* S. 102.

[6] D. L. VI 86.

[7] *Alkiphron* ep. III 5; vgl. Ribbeck, *Kolax* S. 74. 'Türhüter', wie Homer die Hunde, nennt die schlechten Kyniker Epiktet (III 22, 80).

[8] Vgl Caspari, a. O. S. 10.

[9] *Luc. Conv. s. Lap.* 12: *Hom. Il. B* 408, woraus nach Eusthatios z. St. (p. 247,32) auch der schon genannte iambische Parasitenspruch (s. o. Anm. 5) abgeleitet ist. Noch geläufiger war jener andre parasitische Hexameter (Αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ κτλ.), den man auf Herakles zurückführte (Literatur bei Ribbeck, *Kolax* S. 100 ff.). Ein weiteres ähnliches Komikerzitat bei *Ath.* I p. 8 a (vgl Bergk zu *Archil. fr.* 78) endet mit dem uns bereits bekannten κοινὰ τὰ τῶν φίλων (S. 398 A. 4). Erwähnt werden muß auch der aus Homer parodierte Parasitenvers, den der kynische Kynulkos bei *Ath* VI p. 571 a verwendet (vgl. Ribbeck, *Kolax* S. 102).

[10] Z. B D. L. VI 33; anders erzählt mit gutem Grunde [Diog.] ep 2.

[11] D. L. VI 63 (Homerparodie).

[12] ἀσύμβολον δειπνεῖν als Parole der Parasiten: Ribbeck, *Kolax* S. 76, 93; als Ideal des Philosophen Ktesibios von Chalkis: *Ath.* IV p. 162 e f.

Wir haben gezeigt, wie um die Person des Diogenes zwei entgegengesetzte Bestrebungen des Kynismos, eine überstrenge und eine übermilde, vor allem aber die letztere, eine Masse heterogener Erfindungen verbreiteten, welche in unserer Überlieferung mit den historisch wahren oder wenigstens wahrscheinlichen Anekdoten aufs bunteste vermischt sind.

Damit ist aber die Diogeneslegende in ihrem Bestande noch keineswegs erschöpft. Der Philosoph ist durch seine wachsende Popularität noch viel tiefer heruntergesunken und allmählich zum allgemeinen Typus des volkstümlichen Witzboldes überhaupt geworden.[1]

So trat er in den Mittelpunkt einer gewaltigen Literaturgattung, der Chreia.[2] Die im hellenistischen Zeitalter so reich kultivierte Chreia oder kurze Anekdote verfolgte zunächst, entsprechend ihrem Namen, eine vorwiegend lehrhafte, moralische Tendenz, wollte aber gleichzeitig doch auch ästhetisches Interesse erwecken und den Hörer oder Leser unterhalten. Je nachdem nun das eine oder andre der beiden Momente dominierte, mußten sich rein theoretisch zwei große Gruppen ergeben, die ernste und die lustige Chrie. Dorthin gehört wohl im allgemeinen die philosophische, besonders die kynische Chrie mit ihren beiden Dependencen bei den Sieben Weisen und bei den Lakonen, weiter die Chreia von Dichtern, Rednern, Staatsmännern, Feldherrn, Königen; hierhin wird die Chreia von ausgesprochenen Witzbolden fallen wie dem Sophisten Theokrit von Chios und dem Kitharisten Stratonikos, sodann die Chrie der Parasiten und Hetären. Praktisch kann man aber diese Scheidung nicht durchführen. Daß die Philosophenchreia auch Witze allein beherbergt, haben wir bei Diogenes gesehen, und ein gleiches gilt von der Fabel, deren weiter Rahmen bekanntlich auch die Chreia umfaßt. Andrerseits sind ernste Gedanken auch bei den Spaßmachern zu treffen.

---

[1] Vergleichungspunkte bieten die 'Narren um Christi willen', die Possenreißer der mönchischen Askese: Reich, *Mimus* I S. 821,1. Vgl. auch Reitzenstein, *Hellenist. Wundererzählungen* S. 59 f.

[2] Zum folgenden vgl. *Phoinix* S. 247—253.

Also Späße finden sich durch sämtliche Gattungen der Chreia verstreut. Ungezählte Motive schwirrten sozusagen herrenlos in der Luft herum und hefteten sich bald an diesen, bald an jenen Namen an. Häufig schrieb man sie nebeneinander verschiedenen Gewährsmännern zu. Deren Zahl übersteigt oft ein halbes Dutzend. Eine Person ist wie eine Art Sammelpunkt fast immer vertreten: Diogenes.

Ich wähle ein Beispiel, das wir bis in die Komödie zurückverfolgen können Der Komiker Diphilos nennt ein häßliches Mädchen 'schwarz wie die Nacht' oder genauer; 'so schwarz, daß es Dunkelheit verursacht.'[1] Auf der gleichen Hyperbel beruht eine Schnurre im spätgriechischen Schwankbuch *Φιλόγελως*[2]: ein Kuppler hält eine schwarze Hetäre feil, da fragt ihn der Witzbold: 'wie viel willst du für die Nacht?' Der Parasit Philoxenos sah einmal nach Athenaios Schwarzbrot auf den Tisch kommen, da rief er: 'nur nicht so viel, sonst wird's finster!'[3] Hinzu kommt endlich Diogenes, von dem wir in einem ägyptischen Schülerhefte lesen: 'Als er einen Mohren Weißbrot essen sah, sprach er: «die Nacht verschlingt den Tag.»'[4]

Öfter figuriert unser Kyniker als eulenspiegelhafter Doppelgänger des ebenso populären Äsop.[5] Letzterer erwidert auf die Frage des Strategen, wo er hingehe: 'ich weiß nicht', und läßt erst nachher die Aufklärung folgen.[6] Ähnlich Diogenes im Wiener Papyrus.[7] 'Wohin gehst du?', fragen ihn die Athenischen Beamten. Er schweigt und soll dafür gestraft werden. Da gibt er den Grund an: 'ich hielt sie für verrückt; denn ich lag ja am Boden.'

Ich muß mir hier versagen, solchen Diogeneswitzen weiter nachzugehen und will nur noch auf ein bei ihm und andern viel verbreitetes Chrienthema hinweisen, den nur zum geringsten Teil

[1] *Diphil. fr. inc.* 91: II S. 571 K. [2] *Philogel.* Nr. 151.
[3] *Ath.* VI p. 246a.
[4] P. Bouriant, *Stud. Pal.* VI 1906 S. 158 Nr. 4.
[5] Vgl. einstweilen Thiele, *Herm.* XLI 1906 S. 589—592.
[6] *Vit. Aesop.* S. 266, 16 ff. Eberh.
[7] *Stud. Pal.* VI 1906 S. 51 (*Kol.* V 12 ff.).

philosophischen Spott gegen verschiedene Berufe wie den Philosophen, den Naturforscher, den Sophisten, den Redner, den Dichter, den Philologen, den Schulmeister, den Maler, den Bildhauer, den Arzt, den Musiker, den Athleten, den Schützen usw.[1]

Gerne knüpft sich das Bonmot an bestimmte Lokale, mögen sie auch dem Kyniker von Hause aus fremd sein: ich denke z. B. an das Bad.[2] Um Ortswitze anzubringen, ließ man wohl den Helden in der weiten Welt herumwandern. So erklärt sich die unhistorische Erscheinung des 'Diogenes auf Reisen.'[3]

Wie wir sahen, mußte unser kynischer Philosoph in der Volkslegende viel von seiner Würde verlieren und herabsinken zur unmoralisch komischen Figur: ein Faktum, welches die Christen gern zu seinen Ungunsten verwandten. Aber auch im Christentum hat sich später jener Vorgang wiederholt. Auch hier hat das ungetreue Leben vieler Priester zu einem Zerrbilde dieses Standes geführt, und wer etwa die mittelalterlichen Schwankbücher vom Pfaffen Amîs oder vom Pfarrer vom Kalenberg und vom Peter Leu betrachtet, wird hier in dem frivolen und geldgierigen, dem lüsteren, leckeren und skurrilen Kleriker schlagende Parallelen zur Legende von Diogenes finden.

---

[1] Diese und ähnliche satirische Chrientypen, welche mit gleichzeitiger Rücksicht auf ihre Verwendung in Iambos und Epigramm, in Satire und Fabel, in Komödie und Mimos einzeln durchverfolgt werden müssen, durch Beispiele zu belegen, muß ich angesichts des mir vorliegenden überreichen Materials für andere Gelegenheit versparen. Für die kynische Polemik einstweilen teilweise Proben im *Phoinix* S. 135 f.

[2] Für die kynische Verpönung der *βαλανεῖα* vgl. z. B. [Krates] ep. 18 (über die Pythagoristen Helm, *Luc. u. Men.* S. 380). Der Diogenes im Bade (s. etwa D. L. VI 40, 46, 47, 52) hat vielfach seine Entsprechung in Stratonikos (*Ath.* VIII p. 348 e, 351 c usw.) wie noch in den Helden des Philogelos (Nr. 23, 58, 130, 149 f.).

[3] Vgl. Zeller II 1[4] S. 283,1; Hirzel, *Dialog* I S. 388,6; 449; Thiele, *Herm.* XLI S. 599; auch Wendland, *Hell.-röm. Kult.* S. 40. — Dem Kyon z. B. im karischen Myndos (D. L. VI 57) stehen wiederum zur Seite einesteils der *Λάχων* (*Gnom. Vat.* 397), andernteils der Chier Theokrit (*Gnom. Vat.* 345), der Kitharist Stratonikos (*Ath.* VIII p. 348 ff.), der Abderit des Philogelos (Nr. 126).

Ein neues Stück Zauberpapyrus

Von **L. Fahz** in Frankfurt a. M.

Albrecht Dieterich hatte in dieser Zeitschrift[1] eine Veröffentlichung noch unedierter Blätter des Papyrus Mimaut du Louvre Nr. 2391 durch mich in Aussicht gestellt.[2] Diesem Versprechen beginne ich hier nachzukommen, indem ich zwei Kolumnen eines neuen Fragmentes[3] wiedergebe. Dabei hoffe ich sicher, daß sich recht bald ein Koptologe finden läßt, der mir hilft, das mit Koptischem durchsetzte Verso zu edieren. Scharfe Photographien dieses Abschnittes stelle ich ihm jederzeit zur Verfügung.

Der hier vorliegende Teil ist zu lesen auf einem Fragment, dessen Schrift sich auf die Breite der σελίδες so verteilt, daß das Fragment, welches durchschnittlich 34,5 cm breit ist und links einen Rand von 3—4 cm hat, zwei Kolumnen bietet. Diese schließen sich an die Kolumne VII v. 186 der früheren Ausgabe an: Kolumne VIII ist 15,5 cm breit und enthält die Verse 187 bis 209; dann folgt mit 3 cm Abstand Kolumne IX; sie ist 12 cm breit und enthält die Verse 210—242.

Die Abfassungszeit des Papyrus Mimaut darf man wohl nicht früher als 300 n. Chr. ansetzen.

---

[1] *Archiv* VII 1906, S. 487.

[2] C. Wessely hat die bekannten Teile dieses Papyrus herausgegeben in den *Denkschriften der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien.* Phil.-hist. Klasse XXXVI 1888, S. 139ff, und im *Jahresbericht des k. k. Staatsgymn. Hernals* 1888/89, S. 19ff.

[3] Es sind im ganzen drei Fragmente, die die Zeilenzahl des Papyrus um etwa 400 erhöhen.

Σχομπανουταξυρα κόψας καὶ μίξας ὁμοῦ ἅμα μέλιτος | τῷ αὐτάρκει καὶ λιπαρῷ τῆ⟨ς⟩ φοίνικος μάγ[ν]ητον | λίθον λείωσον
190 *καὶ ἕψησον ὁμοῦ καὶ ποί|ησον τροχίσκους· ὅσους ἐὰν ἐθέλῃς, ἑκάστου [χ]έει | τοὺς τόμους ἀνὰ οὐγκιῶν δ[ύ]ο καὶ χρῶ οὕτω[ς] παια|νίζων τὸν θεόν· καὶ ἐλεύσεταί σοι τὸ θεῖον πρὸ αὐ|τοῦ σεῖον ὅλον τὸν οἶκον καὶ τὸν τρίποδα· καὶ τότε | τέλει τὴν προ-*
195 *γνωστικὴν τρανὴς τῇ ὁμιλίᾳ ‖ μέχρι [ο]ὗ θέλεις καὶ τότε ἀπόλυσον εὐχαριστῶν | τῷ θεῷ· ὁ δὲ χαρακτὴρ ὁ περὶ τὸν τρίποδα· |*

links:
Zeichnung einer Schlange (zu klein geraten, unvollendet und durchgestrichen).

rechts:
Dreifuß von einer Schlange umwunden (etwas größer).

Ἔστι δὲ ἡ σύστασις τῆς πράξεως ἥδε, πρὸς Ἴλιον γιν[ομένη]·

Ἴσυχον ἐν στομάτεσσι πάντες κατερύκετε φ[ωνήν·
αἰθέρος ἀμφίδρομοι σιγὴν ὄρνιθες ἔχοιτε,
200 *σκιρτῶντες δελφῖνες ὑπὲρ ἁλίοιο παύεσθε,*
μείνατέ μοι ποταμῶν τε ῥοαὶ καὶ νάματα ν[ασμῶ]ν
οἰωνοὶ πτηνοὶ νῦν στήσατε πτήματ' ὑπ' αἴθραν,

ἑρπετὰ φωλειοῖσι βοὴν αἴοντα φοβεῖσθε,
δαίμονες ἐν φθιμέν[ο]ις σιγὴν τρομέοντες ἔ[χοιτ]ε,
205 *ἀρρήτοις ἔπεσιν κόσμ[ος συσσείε]ται αὐτός.*
σημ[άν]τ̣ωρ, βασιλεῦ, κόσμου [πάτε]ρ ἴλαος ἔ[λθοις,
καλ[ὸν χ]ρυσόκομον κ[αὶ ἱερὸν] ἀθάνατον [φῶς
κλή[ζω, π]ᾶσι θεοῖσι καὶ [ἀνθρώ]ποις μέγα θα[ῦμα,
Ἥλιε χρ]υσο[κόμα δι]έπ[ων φλογὸς ἀκάμ]ατον πῦρ,

210 *δέσποτα, Ἁ[έλιος], Τίταν, πυρόεις ἀνατείλας·*
κλή̣ζω πρῶτο[ν τ]ὸν Διὸς ἄγγελον, θεῖον Ἰάω,
καὶ σὲ τὸν οὐρά[ν]ιον κόσμον κατέχοντα Μ[ιχαήλ,
ἀντολίης χαίρ[ω]ν θεὸς ἴλαος ἔσσο Ἀβρασα[ξ

Die Schermesser des Schompanos(?). Zerstoße und mische zugleich zusammen mit des Honigs Eigenkraft und dem Öle der Dattel einen Magnetstein, zerreibe und koche es zusammen und mache Pillen; wieviele du nun willst, schütte von jedem die Teile zu zwei Unzen und gebrauche sie so, dem Gott einen Päan anstimmend. Und es wird dir kommen das Göttliche, vor sich her erschütternd das ganze Haus und den Dreifuß; und dann vollende die Erkenntnis der Zukunft deutlich im Verkehr, solange du willst, und dann entlasse ⟨ihn⟩, dem Gott dankend. Dies ist die Zeichnung um den Dreifuß.

Dies ist die Anordnung der an Helios gerichteten Zauberhandlung:

Ruhig im Munde haltet alle zurück die Zunge,
luftumkreisende Vögel wahret Schweigen,
zu springen, Delphine, über die Salzflut höret auf,
weilet mir der Flüsse Strömungen und Sprudel der Quellen,
geflügelte Vögel bringt jetzt zum Stehen eueren Flug unter freiem Himmel,
Gewürm in den Höhlen, wenn ihr höret den Ruf, fürchtet euch,
Dämonen im Schattenreich wahret zitternd Schweigen,
von den Zauberworten erbebet selbst der Kosmos.
Gebieter, König, Vater der Welt, erscheine mir gnädig;
das schöne, goldhaarige und heilige, unsterbliche Licht
rufe ich, allen Göttern und Menschen ein großes Wunder,
Helios, Goldhaar, der du waltest über der Flamme unermüdlichem Feuer,
Herr, Aëlios, Titan, der du feurig aufgegangen bist.
Ich rufe zuerst den Boten des Zeus, den göttlichen Iao,
und dich, Michael, der die himmlische Welt umfaßt,
der du am Aufgang dich freust, ein gnädiger Gott sei Abraxas,

καὶ σέ, μέγιστε αἰθέριε, κλῄζω ἀ[ρ]ωγόν σου μ[άντιν,
215 καὶ λ̣ά̣μ̣π̣ο̣ν̣τ̣ά̣ σ̣ε̣ τὸν Διὸς ἄγγε[λο]ν, ὄμματος [αὐγήν,
καὶ φύσιν ἀέξοντα καὶ ἐκ φύσεως φύσιν α[ὐτήν,

καὶ κλῄζω ἀθανάτων γε[νν]ήτορας α̣ἰ̣ὲ̣ν̣ ἐ̣ό̣ν̣[τας.
παντοκράτωρ θεός ἐσσι, σὺ δ' ἀθανάτοισι μέ[γιστος
ἱκνοῦ μοι, νῦν λάμψον ἄναξ κόσμοιο Σα[βαώθ,
220 ὃς δύσιν ἀντολίηθ̣ε̣ν ἐπισκοπιάζε̣ι̣ς, Ἀδωνα[ί
κόσμος ἐὼν μοῦνος κόσμον ἀθανάτων [διακοσμεῖς,

αὐτομαθὴς ἀ[δ]ίδακτος μέσον ⟨τὸν⟩ κόσμον ἐ[λαύνων

τοῖς νυκτὸς ἀ[ν]έρουσι αεη⟨ι⟩ουω ακραμμαχ[αρι
κλῄζω̣ . . . . . κ̣ . . . . . ἐπι̣θύματα̣ δά[φνης
225 καὶ Στυγὸς ἀδ[μήτους] πηγὰς καὶ οἴδματα [πόντου

ὁρκίζω σε σφραγῖ[δα θ]ε[οῦ], ὃν πάντες Ὀλύμ[που

ἀ[θ]άνατοι φρίσσο[υσι κ]αὶ δαίμονες ἔξοχ' ἄρ[ιστοι
καὶ πέλαγος ὦκ[α παιπ]άλλεται, ὁππότ' ἀκού[ει.
230 ἐξ[ο]ρκίζω σε κατ[ὰ τοῦ μ]εγάλου θεοῦ Ἀπ[όλλωνος] | αεηιουω.
λέγε ἐπι[τέλλων]· 'πέμψον μοι τ[ὸν δαίμονα] | χρηματίζοντά
μο[ι πρὸς] πάντα ἅπερ ἐγὼ [βούλο]|μαι αὐτῷ ἐννέπε[ιν εἰ]ς
πρᾶξιν'. | τέλος [τοῦ πρά]γματος. |
Μέλπω σ[ε] μακαρ[ιστὸν] τὸν ἱερὸν Ἀπόλλων[α
235 πάνσοφ[ος] αἰγλή[της μέ]γας αὐτοκράτωρ θ̣[εός ἐσσι,
Δωδών[ης μεδέων . . . . . θε]ίους παιᾶν[ας
κλῄζω σε . . . . . κ]ελαδοῦσ[ι
. πιβ . σ̣ . . . . . ν] ἔχων δ̣ω̣ . . .
. . . . . δ]εξιτέρων . . . .
240 . . . . . αὐτοκρά[τωρ . . . .
. . . . . ων̣ κα̣ι̣ . . . . . .
. . . . . κο]ρυφὰς . . υ . . . .

und dich, größter Himmlischer, rufe ich, deinen helfenden Seher,
und dich den leuchtenden Mittler des Zeus, des Antlitzes Glanz,
und den, der wachsen läßt die Natur und aus der Natur die Natur selbst,
auch rufe ich die ewig währenden Erzeuger der Unsterblichen
Der allbeherrschende Gott bist du; du, der Unsterblichen größter,
komme zu mir, jetzt leuchte Herrscher der Welt, Sabaoth,
der du den Untergang vom Aufgang her beschaust, Adonai,
der du Kosmos allein die Welt der Unsterblichen ordnest (= regierest),
der du von selber gelernt, ungelehrt den Kosmos in die Mitte stellest
den Nachtssicherhebenden αεηιουω ...
ich rufe ..... Lorbeeropfer (?)
und die ungebändigten Quellen der Styx und den Schwall des Meeres,
ich beschwöre dich, das Siegel des Gottes, vor dem alle Unsterblichen
des Olympos schaudern und die bei weitem stärksten Dämonen
und das Meer schnell erbebt, sobald es ⟨dessen Namen⟩ hört.

Ich beschwöre dich bei dem großen Gott Apollo αεηιουω.
Sprich befehlend: „Schicke mir den Dämon, der mir wahrsagt über alles, was ich ihm sagen will zur Ausführung.“ Schluß der Handlung.

Ich besinge dich, den glückseligen, heiligen Apollo:
du bist der allweise, strahlende, große, unumschränkte Gebieter
Dodonas Herrscher(?) .....
ich rufe dich .....
.....

Zur Rechtfertigung dieses Textes nebst Übersetzung diene der kritische Apparat mit beigefügter Einzelerklärung, die keineswegs erschöpfend genannt werden kann.

V. 187 *Σχομπανου ταξυρα* P, so glaube ich wenigstens lesen zu müssen, wenn man genau den Spuren der Schriftzüge nachgeht. Zweifelhaft kann man noch sein über *Σ*, das verwischt leicht für ein *E* gelesen werden kann. Wü(nsch) liest *ἔχομ πανοῦ τὰ ξύλα* 'habend das Holz einer Fackel'. Für den Eigennamen Schompanos fehlt bis jetzt jeder Beleg. Vielleicht steckt aber doch ein Name darin, so daß wir den Titel des Zauberrezeptes erhielten: „die Schermesser des Schompanos". Vgl. Pap. Par. (Wessely a. a. O.) v. 1716 *ξίφος Δαρδάνου, πρᾶξις ἡ καλουμένη ξίφος*, wobei ich noch bemerken will, daß auch dieses Rezept v. 1722 empfiehlt: *λαβὼν λίθον μάγνητα τὸν πνέοντα* — wie v. 188 unseres Papyrus den Magnet vorschreibt. — *κοψας μιξας* P, in winzigen, kaum erkennbaren Buchstaben ist dann *και* übergeschrieben. Weiteres darüber siehe zu v. 188. — v. 188 *αυταρκι* P, solchen iotazistischen Formen begegnet man allenthalben in diesem Papyrus, z. B. v. 189, 193, 203 u. a. m. — *λιπαρωτη φοινικες* P, analog dem Genitiv *τοῦ μέλιτος* bei *τῷ αὐτάρκει* erfordert *λιπαρῶ* den Genitiv *τῆ⟨ς⟩ φοίνικος*. — Hinter *φοίνικος* steht noch *και* P. Dies ist an der Stelle zwecklos. Ich kann es nur so begreifen, daß es im Zusammenhang steht mit dem in v. 187 zwischen *κόψας* und *μίξας* ausgelassenen *καί*. Der Schreiber hatte *καὶ* zwischen *κοψας* und *μίξας* vergessen, er wollte es nachholen, hat es aber an verkehrter Stelle eingesetzt *φοινικες και μαγνητον*. Erst später mag er den Fehler gemerkt haben, hat *και* über *μίξας* nachgetragen, ohne es allerdings zwischen *φοινικες* und *μαγνητον* zu tilgen. — *μακ . ητον* P, zwischen *κ* und *η* sind nur noch sehr schwache Spuren eines *ν* zu erblicken, da der Papyrus hier ein Loch hat. *κ* für *γ* fällt nicht weiter auf in diesen Papyri (A. Dieterich, Fleckeis. Jb. Suppl. XVI, S. 822). Umgekehrt tritt *γ* für *κ* ein, z. B. unten v. 191 und 229. Beispiele von *δ* für *τ* und umgekehrt bieten

unten v. 193, 195, 196, 198. Auffällig ist die Akkusativform *μάγνητον* für *μάγνητα*, ähnliches (*τὸ ἀρώματον, ἄνδροις*) siehe bei L. Radermacher, Neutest. Gramm. S. 47. Über die Kräfte des Magnets siehe die orphischen Lithika v. 306ff. — v. 189 *λιωσαν* P. — *λιωσον ποιησον* P, Wünsch faßt *λιωσον* als falsch eingesetzte Korrektur von *λιωσαν* auf. — v. 190 *οσουν* P. — v. 191 *ἀνὰ* ist distributiv zu verstehen, s. Radermacher a. a. O. S. 16. *ουνγιων* P, vgl. oben die Bemerkungen zu v. 183. — Beachtenswert ist die Form *δύο* bei *οὐγκιῶν*, s. Radermacher a. a. O. S. 59. — v. 193 *σιων* P, vgl. oben v. 188. Wir haben es hier mit dem üblichen *σεισμὸς* bei dem Erscheinen einer Gottheit zu tun (vgl. Wünsch, Deisidaimoniaka, in diesem Archiv XII S. 10). — *τοδε* P, vgl. oben v. 188. — v. 194 *ομηλια* P. — *τρανὴς* heißt 'scharf, deutlich'; hier ist der Sinn: der Gott wird so mit dir verkehren, daß du eine deutliche Erkenntnis erhältst. v. 195 *τοδε* P und v. 196 *οτε* P vgl. oben v. 188. — In dem Gebrauch der Zeichnung des Dreifußes für den Dreifuß selber haben wir eine Stellvertretung zu erblicken, die im Zauber geläufig ist. Ich erinnere nur daran, wie das Bild den Menschen vertritt (Fahz, RGVV II S. 126). Hier in unserem Papyrus sieht man so recht den engen Zusammenhang zwischen Mantik und Zauberei. Der Dreifuß, dieses 'apollinische Orakelgerät, das Wahrzeichen des Sehergottes Apollo' (E. Reisch bei Pauly-Wissowa V, Sp. 1678) gehörte nach Meinung dieser Zauberer zur Befragung des Helios-Apollo (v. 229f.). Als nicht minder wichtiges Requisit erschien ihm die pythische Schlange. Eine Parallelstelle gibt A. Dieterich, Abraxas S. 179, 15ff.: *ἔχε δὲ καὶ ἐκ ῥίζης δάφνης τὸν συνεργοῦντα Ἀπόλλωνα γεγλυμμένον, ᾧ παρέστηκεν τρίπους καὶ Πύθιος δράκων.* — v. 197 hat P das astronomische Zeichen für Helios. — Unter 197 steht die Paragraphos, auch ist der Zeilenzwischenraum zwischen 197 und 198 größer wie gewöhnlich. — v. 198 *στοματαισι* P, dafür fehlt jede Analogie. Schwanken kann man zwischen *στομάτεσσι* und *στόμασιν*. Will man einen metrisch richtigen Vers haben, muß man sich für

στόμασιν entscheiden. Aber die Prosodie dieser Verse, die offenbar Hexameter sein sollen, ist eine sehr willkürliche. Ihr Verfasser hat offenbar keinen Anstand daran genommen, die erste Silbe von πάντες hinter στομάτεσσι als Kürze zu betrachten. Im v. 226 behandelt er sie als Länge. — κατερυκεδε P, s. oben v. 188. — φ[ωνήν Wü. — v. 200 πανεσθαι P, man könnte wohl an dieser Infinitivform festhalten und sie als Infinitiv mit imperativischer Kraft auffassen, aber ich ziehe genau so wie in v. 203 φοβεῖσθε für φοβεισθαι P vor. αι für ε und umgekehrt findet sich allenthalben in diesen Papyri (Dieterich, Fleckeis. Jb. Suppl. XVI S. 820). Vgl. auch unten v. 202, 227. — v. 202 παντα P mit Spuren von Korrekturen an den Buchstaben αντα. Liest man πάντα, so ist der Sinn des Verses unklar. Dazu kommt, daß παντα ὑπ' einen Hiat bildet. So glaube ich, das Objekt zu στήσατε in πτήματ' gefunden zu haben, ein Wort, das durch Suidas bekannt ist. — εθραν P vgl. oben v. 200. — v. 203 φωλιοισι P, vgl. oben v. 188. — βοὴν ἀΐοντα Anklang an Pindar Pyth. 1, 13ff. — φοβεισθε P, vgl. oben v. 200. — v. 204 τρομέοντες ein neues Beispiel zu Dieterich, Jb. a. a. O. S. 776ff. — v. 205 κόσμ[ος συσσεί]εται Wü, vgl. Dieterich, Abraxas 200, 3ff. ἐπικαλοῦμαί σου τὸ ὄνομα τὸ μέγιστον ἐν θεοῖς, ὃ ἐὰν εἴπω τέλειον, ἔσται σεισμὸς . . . ὁ κόσμος ὅλος συγχυθήσεται — Von v. 206 wird die Schrift wesentlich abgeblaßter und lückenhafter, der untere Rand des Papyrus ist ganz zerfetzt. Zum Glück helfen hier die orphischen Hymnen weiter; sie sind unzweifelhaft benützt. Ihren Einfluß verspürt man wie in den Gedanken und Worten, so vor allem in der Form, wenn auch mancher Vers einem metrisch richtigen Hexameter kaum mehr ähnlich sieht. Das kann verschiedene Ursachen haben: entweder der Verfasser unserer Anrufung wird nichts besseres haben leisten können, oder es besteht die Möglichkeit, daß auch in der Form loserer daktylischer Reihen der Zauber seinen Zweck erfüllte. Gleich bei v. 206 kann man zweifeln, was für die Rekonstruktion erforderlich ist, s. auch unten v. 214 und 221. —

v. 206 σημι·α P, nicht ohne Bedenken möchte ich σημάντωρ ergänzen, da μ nicht vollständig mehr erhalten ist, die Lücke kaum mehr Raum als für einen Buchstaben bietet und α sehr unsicher erscheint. In den Gedankenkreis der orph. Hymn. (8, 10) verweist σημάντωρ der Gebieter, der Herr; denn die Bedeutung von σημαίνειν, wie sie Heraklit frg. 93 Diels von Apollo bietet: οὔτε λέγει, οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει hat wohl hier schwerlich noch mitgewirkt. — Der Versschluß ist gesichert durch Pap. Berl. (Parthey, Zwei griech. Zauberpapyri des Berliner Museums, hrsg. in den Denkschriften d. Kgl. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1865, S. 120ff.) 1, 303 ἵλαος ἔλθοις. — ..ρ εμοι ιλαος P, Wü nimmt an, daß durch den Zusatz von ἐμοὶ nachträglich das Metrum gesprengt ist. — v. 207. Die Ergänzungen finden ihre Stütze in Pap. Par. 3233 καλὸν φῶς und 1068 καλὸν καὶ ἱερὸν φῶς. Über χρυσόκομος vgl. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte, München 1906, S. 1244 Anm. 1. — v. 208 μέγα θα[ῦμα erinnert an Homer (Il. 13, 99; 15, 289) ebenso wie der Versschluß (v. 209) ἀκάματον πῦρ (Il. 5, 4; 13, 731). Im übrigen kommt der ganze Vers öfter vor, z. B. Kuster, De tribus carminibus papyri Parisinae magicae, Diss. Königsberg 1911, S. 19. — v. 210 hat seine Parallelen in den orph. Hymn. 8, 16 δέσποτα, 8, 2 Τίταν, 8, 6 πυρόεις. — Die dorische Form Ἀ[έλιος steht nicht allein da, vergleichen läßt sich v. 213 ἔσσο. Bis zu diesem Vers (178—210) hat der Hymnus noch ein national-griechisches Gepräge. Mit v. 211 aber reihen sich Göttternamen an, die deutlich den solaren Synkretismus der späteren Zeit erkennen lassen. Das ist so rechte Eigenart der in Ägypten geschriebenen Papyri. „Die Götter der verschiedensten Nationen sind in diesen Beschwörungen vereint worden“ (L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen, Straßburg 1898, S. 133). So tritt also neben Helios-Apollo (v. 229ff.) der Gott des jüdischen Volkes Jahveh (Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon, Jahrb. d. K. deutschen arch. Instituts, Ergänzungsheft VI, 1905, S. 35). Wenn meine Ergänzungen richtig sind: πρῶτο[ν τ]ὸν mit Hin-

weis auf Pap. Berl. 1, 300 *ἄγγελε πρῶτε τοῦ Ζηνὸς μεγάλου Ἰάω* (so ist zu lesen, nach Ad. Abts mündlicher Mitteilung) und *θεου* P = *θεῖον*, so ist es allerdings merkwürdig, daß *Ἰάω* hier als Bote (*ἄγγελος*) des Zeus angerufen wird, aber erklärlich wenn man erwägt, daß *Ἰάω* auch als Hermes erscheint, Pap. mus. Brit. XLVI 177 ff. *Ἑρμῆν . . . φωρφόρ' Ἰάω.* — v. 212 war leicht zu ergänzen, da er genau so lautet im Pap. Berl. 1, 301. Über Michael s. Wünsch, a. a. O. S. 36. — v. 213 *ιλαιος εσο* P; inhaltlich deckt der Vers sich mit Pap. Berl. 1, 303, wo Wilcken nach Abts Mitteilung *κακαρημενος* liest, wenn man dafür *κεχαρημένος* setzt: *Ἀβρασαξ ἀντολίης κεχαρημένος ἵλαος ἔλθοις.* Über Abraxas s. Buresch, Klaros, Leipzig 1889, S. 52 ff., A. Dieterich, Abraxas, Leipzig 1891, S. 46. — v. 214 kann als Hexameter nur gelten unter der Annahme von zwei Elisionen und der Kürzung des ω in *ἀρωγόν*. Der Akzent auf der letzten Silbe mag dazu beigetragen haben. Man sehe die Beispiele bei Meisterhans-Schwyzer, Gramm. d. att. Inschriften, Berlin 1900, der S. 68 sagt: „In der Kaiserzeit werden die Vokale mehr und mehr isochron.“ *ἀρωγὸς* wird gebraucht orph. Hymn. fragm. 125 (Abel S. 204) und orph. Hymn. 11, 6, wo v. 5 mit *μάντι* schließt. Ebenda 34, 4 wird Apollo mit *μάντι* angerufen. Andere Beispiele (Homer. hymn. Ap. Del. 132. Äschyl. Eum. 19, vgl. Serv. Aen. I 20) gibt Pauly-Wissowa II Sp. 4, 47 ff. — v. 215. Wenn man hinter *καὶ* eben noch recht schwache Spuren von *λαμποντα σε* erkennen kann, so wird man wohl kaum fehlgehen, *αὐγὴν* hinter *ὄμματος* zu ergänzen. Über den Gebrauch dieses Wortes siehe Dieterich, Abraxas, S. 64, 5. Siehe ebenda S. 195, 9 *οὗ ὁ ἥλιος καὶ σελήνη ὀφθαλμοί εἰσιν ἀκάματοι λάμποντες.* Pap. Berol. II 88 *Ἥλιε κλυτόπωλε Διὸς γαιήοχον ὄμμα.* Vgl. auch orph. Hymn. 44, 4 *πυρφόρος αὐγή.* — v. 216 *διξοντα* P, *ἀέξοντα* Wü, diese kleine, paläographisch leicht zu erklärende Änderung (*δι* für *αε*) ergibt die Auffassung vom Sonnengott als dem Quell alles Lebens (vgl. bei Roscher I 2021 f.), wie sie öfter gerade in den Zauberpapyri vorkommt (vgl. Kuster a. a. O. v. 4 *γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα*).

Auch die orph. Hymnen (8, 12 *φερέσβιε*) preisen ihn so. Mit den Worten *καὶ ἐκ φύσεως φύσιν α[ὐτὴν* kommt dann der weitere Entwicklungsgedanke zum Ausdruck, vgl. orph. Hymn. 8, 2 *αὐτοφυὴς* und Pap. Berl. 1, 310 *φύσιν αὐτοφυῆ. α[ὖθις* Wü. — 217 nennt der Verfasser nicht mehr wie vorher eine Einzelqualität des Gottes, sondern summarisch *ἀθανάτων γε[νν]ήτορας ᾳἰὲν ἐόν-[τας* oder *ἐό[ντων*, damit vgl. Orphica von Abel, S. 221 (fragm. 171) *ναὶ μὴν ἀθανάτων γεννήτορας αἰὲν ἐόντων.* — v. 217 hinter *γε[νν]ήτορας* zeigen sich kaum noch erkennbare Spuren von etwa 3—4 Buchstaben (*παντ*? , dann *ᾳσεσε* P. — v. 218 *παντοκράτωρ* wird orph. Hymn. 18, 17 Pluto genannt. — *εστι* P. — v. 219 *με* P. — Mit *νῦν* kommt der Übergang zur eigentlichen Bitte zum Ausdruck, s. Fr. Adami, Fleckeis. Jb. Suppl. XXVI, S. 234. — *Σα[βαώθ* Wü, vgl. Antikes Zaubergerät, S. 35f. — v. 220 hat seine Parallele in Pap. Berl. 1, 303a, d. h. besser gesagt: unser Papyrus kann dazu dienen, jenen zu emendieren. Die Vorstellung, wie *Ἄδωνα[ί* (vgl. Hamburger, Realenzyklopädie des Judentums I 48ff.) 'den Untergang vom Aufgang her beschauen' kann, ergibt sich aus orph Hymn. 8, 14 *πασιφαές, κόσμου τὸ περίδρομον ὅμμα, σβεννύμενος, λάμπων τε καλαῖς ἀκτῖσι φαειναῖς.* v. 221 hat metrische Schwierigkeiten zu überwinden, da *κόσμον* in der ersten Silbe als Kürze gemessen werden muß, vgl. oben v 198 *πάντες*. Hinter *ἀθανάτων* wollte ich *ἀνεγείρας* ergänzen, ihn also als 'Schöpfer' auffassen. Aber besser paßt *διακοσμεῖς*, die Form analog *ἐπισκοπιάζεις* v. 220. Damit ist auch die Messung der ersten Silbe von *κόσμον* als Kürze begreiflich, wenn auch nicht entschuldigt: das beabsichtigte Wortspiel mit *κόσμος* hat den Vers gesprengt. Wenn *διακοσμεῖν* in den orph. Hymnen nicht belegt ist, so doch *διάκοσμος* 52, 12 (wo ich die Änderung Wiels *Κύδιμε κοῦρε* statt *καὶ διάκοσμε* nicht für gerechtfertigt halte) und ebenda 34, 18. — v. 222 *ἀ[δ]ίδακτος* wird gesagt von Apollo (vgl. Buresch, a. a. O. S. 56 Z. 1). Meine Ergänzung *κόσμον ἐ[λαύνων* stammt aus orph. Hymn. 19, 1, s. Kuster a. a. O. S. 53. — v. 223 *ἀ[ν]έρουσι* gleich

ἀναίρουσι (ungewöhnliche Quantität des αι und ungewöhnliche Bedeutung 'aufgehen'), Wü., der auf Pap. Par. 2546 νυκτεροδυτειρα verweist, wo das Metrum νυκταιροδύτειρα fordert, 'die bei Nacht auf und untergeht'. — αἴηους P, das ist αεηιουω, die Zeichen für die Planeten. Also: 'der du die Erde in die Mitte der Planetensphäre stellest'. — ακραμμαχ[αρι, diese Form hat das Wort v. 150 in dem von Wessely edierten Teil. In v. 79 erscheint es als ακραμμαχα[μ]αρι. In v. 201 steht ακραμ' und nicht αηρα, wie Wessely angibt. — v. 224 ist äußerst lückenhaft, hinter κληζῳ P klafft eine Lücke von 8—10 Buchstaben, dann ϰ, darauf ein kleineres Loch von 3—4 Buchstaben, dann eine völlig verblaßte Partie von 5—6 Buchstaben, am Rand sehr schwer zu erkennen επι θυματαδα . . . . . — v. 225 ἀδ[μήτους] Wü. — Der Schluß ist schwer lesbar, doch glaube ich noch οἴδματα zu erkennen. πόντου wäre dann die zu erwartende Ergänzung. Vgl. Orac. Sib. prooem. p. 5, 97 Geffcken: Ὕδατος οἴδματα πόντου. — v. 226 Über den Gebrauch von σφραγίς s. Pap. Berl. 1, 306 (Parthey a. a. O. S. 149), F. J. Dölger Sphragis, Paderborn 1911. — v. 227 φρίσσειν ist typisches Wort, vgl. Dieterich, Fleckeis. Jb. Suppl. XVI 774f. — δεμονες P. — ἔξοχ' ἄρ[ιστοι homerischer Versschluß, z. B. Il. 20, 158. — v. 228 ὦϰ[α als Adverb zu ὠκὺς öfter bei Homer, Il. 1, 447. — . . .]ἄλλεται P, συστ]έλλεται Wü, παιπάλλω erklärt Hesych durch σείω, vgl. oben v. 193 und 205. — οποτ P. — v. 229 εξ . οργιζω P, s. oben v. 226 ὁρκίζω, vgl. die Bemerkung zu v. 188. — v. 230 ἐπι[τέλλων] Wü. — Der Befehl findet seine beste Parallele in Pap. Par. 1328ff.: Ἀνάπεμψόν μοι . . . τὸν δαίμονα . . . χρηματίσαι μοι περὶ τοῦ δεῖνα πράγματος. — v. 234. Mit diesem Vers beginnt ein neues Loblied auf Apollo, bei dem (v. 229 κατὰ) der Zauberer Helios beschworen hatte. Apollo ist also, wenn alle vorher angerufenen Gottheiten nichts vermögen, der letzte und mächtigste. Er ist (v. 235) der 'allweise', wie orph. Hymn. 10, 16 πάνσοφε die Φύσις nennt. Er ist der 'strahlende' (αιγλει . . . P, vgl. αἴγλη orph. Hymn. 19, 2 und 70, 7). Er ist der 'gewaltige', 'unbeschränkt

mächtige' (*αὐτοκράτωρ* steht noch einmal v. 240, eine Bezeichnung, die orph. Hymn. 70, 8 nur den Eumeniden zukommt), 'Gott' (*θ[εὸς*, wenn man eben noch *θ* erkennen kann). — v. 236 *Δωδών[ης μεδέων* darf man wohl mit Wü ergänzen in Erinnerung an Il. 16, 234. — Von v. 237 bis zum unteren Ende des Papyrus ist nur noch rechts von der Kolumne ein Teil Buchstaben zu ersehen. Alles Übrige ist abgesplittert.

Trotz aller Lücken und Unsicherheiten darf man mit dem Gewonnenen zufrieden sein: in diesem neuen Stück griechischer Zauberliteratur ist ein nicht unwichtiger Beitrag zur Erkenntnis des griechischen Synkretismus späterer Zeit erstanden.

Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen

Von E. Mogk in Leipzig

Als Hermann Usener mit dem Artikel „Mythologie“ die Erneuerung des Archivs für Religionsgeschichte einleitete, stellte er den Satz an die Spitze: „Alle volkstümlichen Religionen, von denen wir reichlichere Kunde besitzen, liegen beim Eintritt des Volkes in die Geschichte fertig vor“. Und weiter schrieb er: „Daß wir Gewordenes und Fertiges nicht verstehen können, ohne das Werden zu kennen, wird nicht bezweifelt werden“ (Arch. VII, 7 ff.). In diesen Sätzen, die jedem denkenden Menschen doch verständlich sein sollten, es aber leider nicht immer sind, liegt der Grundstein der neueren religionsgeschichtlichen Forschung, die ja bekanntlich schon lange vor Usener eingesetzt hat. Während die alte Schule die Zeugnisse einfach nahm, wie sie vorliegen, und aus ihnen die Religionsgeschichte eines Volkes zusammenstellte, faßt die neuere Forschung den Inhalt eines jeden Zeugnisses als ein Produkt auf, das die Frucht einer langen, in vorhistorischer Zeit liegenden kulturellen und religiösen Entwicklung ist. Da nun aber diese Entwicklung verschiedenen Zeiten angehört, so liegen in den verschiedenen Zeugnissen auch verschiedene Schichten religiöser Vorstellungen über- und nebeneinander, und die Aufgabe der Forschung ist, diese Schichten voneinander zu trennen und wenn möglich die unterste Schicht klarzulegen, da sich erst nach Kenntnis dieser die Entwicklung religionsgeschichtlicher Tatsachen feststellen läßt.

Um diesen Unterschied zwischen der älteren und neueren Richtung auf dem Gebiete der germanischen Religionsgeschichte

zu zeigen, greife ich zu dem bekannten Zeugnis des Tacitus über den Wodanglauben und -kult (Germ. 9): *Deorum maxime Mercurium* (d. i. Wodan) *colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.* Unsere älteren Mythologen lehren auf Grund dieser Stelle: Wodan war bei den Germanen der höchste Gott; ihm wurden Menschenopfer dargebracht; oder wenn sie diese beiden Angaben in Kausalverbindung zueinander bringen: Wodan war der höchste Gott und deshalb wurden ihm Menschenopfer dargebracht. Mit dieser Tatsache gibt sich der Philologe zufrieden, denn hier meint er festen Grund unter den Füßen zu haben. Allein für den Religionsforscher knüpft sich daran eine ganze Reihe wichtiger Fragen. Ob die Behauptung des Tacitus, Wodan sei der höchste Gott, für alle germanischen Stämme gilt oder nur für einen Teil, lasse ich ganz außer acht. Mögen wir das eine oder andere annehmen, einer zweiten Frage können wir nicht entgehen: Ist Wodan von Haus aus der höchste Gott gewesen oder hat er sich erst dazu entwickelt? Und ist letzteres der Fall: Aus welchen Elementen ist er emporgestiegen? Was aber das Menschenopfer betrifft, so fragt man: Ist dies von Haus aus an Wodan geknüpft? oder ist es erst in seinen Kult getreten, als er zum obersten Gott geworden war? Und ist dies der Fall, woher ist es gekommen? wem ist es vor Wodan gebracht worden? Direkt geben uns die Quellen auf diese Fragen keine Antwort, aber indirekt finden wir zu ihnen den Schlüssel. Wesentlich zu ihrer Lösung tragen bei die vergleichende Volks- und Völkerkunde und das Studium der Psychologie der Naturvölker. Ohne das letztere, besonders ohne die Lektüre der grundlegenden Werke von Mannhardt, Tylor, Wundt, Frazer, Schurtz, Vierkandt, Schultze u. a. sollte sich jetzt kein Forscher an religionsgeschichtliche Probleme machen, geschweige denn über solche den Stab brechen. Nach ihrem Studium ist uns erst vieles aus der germanischen Religionsgeschichte verständlich geworden, was früher ein Rätsel war, und mit Leichtigkeit fügte es sich in die Entwicklungsgeschichte. menschlichen Geistes, menschlicher Kultur. Hierher gehört u. a

die Geschichte des germanischen Opfers, das man bisher fast durchweg unter dem Einflusse des jüdischen Opfers, wie wir es aus dem Alten Testamente kennen gelernt, betrachtet hat. Der Frage: was ist die erste Veranlassung des Opfers gewesen? ist man entweder ganz aus dem Wege gegangen oder hat sie ebenfalls durch die Opferlehre des Alten Testaments gedeutet, ohne mit dem Charakter- und Kulturunterschied der Israeliten und Germanen zu rechnen. So herrscht z. B. über die Opferfeuer eine Unklarheit, wie man sie nicht größer denken kann. Und wenn man das herausfühlt, so macht man sie, wie es erst jüngst geschehen ist, gar zu einer symbolischen Handlung. Die Feuer haben von Haus aus überhaupt nichts mit dem Opfer zu tun, sondern sind entweder eine magische Handlung, um durch sie als irdisches Substitut des Sonnenfeuers die Sonne zu unterstützen bzw. erneuern, oder sie werden zur Abwehr schädigender Dämonen entzündet. Erst später sind sie hier und da an den Götterkult geknüpft worden. Das ist demnach das Sekundäre, nicht das Primäre, und diese Tatsache muß bei jedem Quellenzeugnis beachtet werden. Wie psychologisch unklar sind ferner die Vorstellungen von dem Dankopfer! Man sehe, was z. B. U. Jahn in seinen Deutschen Opferbräuchen darüber sagt. So ist ihm das Ährenbündel, das auf dem Felde nach dem Schnitte stehen bleibt, ein Dankopfer für Wodan (S. 163ff.). Nun sind die Riten, die sich an das letzte Ährenbündel knüpfen, fast über die ganze Erde verbreitet (vgl. besonders Mannhardt, Myth. Forschungen Kap. I und V; Frazer, *The golden bough* II, 137ff.; 168ff. u. öft.). Und dazu gehört auch das Stehenlassen des Ährenbüschels bzw. dessen Anknüpfen an Scheune oder Tor. Hieraus folgt zunächst, daß wir es mit keinem speziell germanischen Ritus zu tun haben. Auf germanischem Boden kann sich nur die Verknüpfung dieses alten Ritus mit dem Wodankulte vollzogen haben. Da wir aber hier noch meist die ältere Schicht der Ernteriten finden, ohne irgendwelchen Zusammenhang mit Wodan, so muß jene Verknüpfung territorial beschränkt gewesen sein. Aber selbst aus den Zeugnissen dieses Gebietes —

es handelt sich hauptsächlich um norddeutsche — geht noch ganz klar hervor, daß es sich um ein Dankopfer in der landläufigen Bedeutung des Wortes nicht handeln kann. Denn aus allen Zeugnissen spricht, was auch Jahn wiederholt hervorhebt, daß diese Opfer, wie ich einmal diese Ährenbüschel nennen will, nicht mit der eingebrachten Ernte in Kausalverbindung gebracht worden sind, sondern mit der Fruchtbarkeit der Felder im folgenden Jahre (vgl. Jahn S. 170). Wenn daher der mecklenburgische Bauer nach dem Zeugnis des Nicolaus Gryse in heidnischer Zeit gesagt hat:

„Wode hale dynem Rosse nu Voder,
Nu Distel vnde Dorn,
Thom andren Jhar beter Korn",

so hat er damit gesagt: „Ich spende dir diese Ähren, damit im nächsten Jahre die Felder ertragreich werden." Das stimmt ganz zu den nordischen Opfern in der Winternacht oder im Frühjahr, die *til árs* vorgenommen wurden „um ein fruchtbares Jahr zu erlangen". Wie sich diese Opfer aus magischen Riten entwickelt haben, lasse ich unberücksichtigt; mir kommt es nur darauf an, die herrschende Ansicht zurückzuweisen, daß wir es mit einem Dankopfer zu tun haben. Wollen wir ihm einen Namen geben, so können wir es nur als Vergeltungsopfer bezeichnen. „Ich spende dir dies, damit du mir im folgenden Jahre wieder etwas spendest." Diese Auffassung von dem Opfer haben die Germanen durch ihre Handlung nicht nur gezeigt, sondern auch klar ausgesprochen. In den nordischen Hávamál, die einen großen Teil germanischer Ethik bieten, heißt es (v. 146):

Betra's óbeþit an se ofblótit,
ey sér til gildis gjǫf.

(„Besser ist gar nicht beten als zu viel opfern, Gabe sieht stets auf Vergeltung"). Jetzt versteht man auch, weshalb die *frétt*, die Schicksalsfrage an die Götter, fast immer mit Opfer verbunden war: das Opfer war die Gabe, die der Mensch brachte, um durch

sie als Gegengabe von der Gottheit die Zukunft zu erfahren.[1] Von dieser Auffassung von dem Opfer im allgemeinen ist das Menschenopfer nicht zu trennen. Der Mensch ist unter gewissen Verhältnissen der Macht dämonischer Mächte oder später bestimmter Gottheiten verfallen. Sein Leben scheint ihm verwirkt. Um es aus der Gewalt dieser Mächte zu lösen, opfert er einen seiner Mitmenschen. Tritt diese Gefahr für die soziale Vereinigung auf, so wird auf gemeinsamen Beschluß das Menschenopfer vollzogen. Daher begegnen wir dem Menschenopfer überall, wo nach Erfahrung der Tod seine Ernte hält oder Gefahr für größeren Menschenverlust droht. Von den alten Galliern bezeugt es Caesar (*homines immolant . . . quod pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publicaque eiusdem generis habent instituta sacrificia.* Bell. gall. VI, 16), von den slavischen Völkern Osteuropas, die noch heute mit ihren Sitten halb im Heidentum stecken, führt Löwenstimm auf Grund der Prozeßakten verschiedene Beispiele von Menschenopfern bei epidemischen Krankheiten an (Aberglaube und Strafrecht S. 11ff.; der gleiche Ritus bei den Samojeden ebd S. 9ff.); den Griechen war die Vorstellung, daß Menschenleben durch Menschenleben von den unholden Mächten erkauft werden könne, so wenig fremd wie den Orientalen (Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch. S. 922); die Etrusker brachten ihren Toten Menschenopfer am Grabe dar, damit der Tote nicht nachzehre (Wissowa, Rel. und Kultus der Römer S. 397). Selbst das Bauopfer, das einzige Menschenopfer, das Oldenberg im Veda als feststehend findet (Relig. des Veda S. 363f.), und das mit seinen Ausläufern fast über die ganze Erde verbreitet ist (Andree, Ethnogr. Parallelen I, 18ff.), scheint in demselben Grundgedanken zu wurzeln. Dieser Grundgedanke liegt auch bei den germanischen Menschenopfern vor. Wenn die alten Sachsen vor ihrer Abfahrt zur See

[1] Der große Unterschied zwischen dem jüdischen Opfer und dem germanischen liegt im allgemeinen darin, daß jenes nach dem Grundsatz vollzogen wird *do, quod dedisti,* dies nach *do, ut des.*

Kriegsgefangene opferten, um sicher nach der Heimat zu gelangen, wenn der König Aunn von Uppsala seine eignen Kinder opferte, um sein Leben zu verlängern, wenn man bei Mißwachs und Hungersnot Könige opferte, wenn noch im 14. Jahrhundert in Schweden auf Volksbeschluß Kinder geopfert wurden, um dadurch der Pest zu wehren, so zwingen doch diese Zeugnisse zu der Annahme, daß diese psychologisch leicht verständliche Ursache wie bei andern Völkern auch bei den Germanen Veranlassung zum Menschenopfer gegeben hat. Bei der religionsgeschichtlichen Behandlung dieses Kultes ist es nun die Aufgabe, die Zeugnisse auf Grund dieses Keimes und mit Berücksichtigung der religiösen Entwicklung des Volkes zu erklären. Denn selbstverständlich zeigen zahlreiche nicht mehr die reine Form; mit der religiösen Entwicklung sind auch die Menschenopfer dem Wandel der Zeiten unterworfen gewesen. Dämonenopfer haben sich in Götteropfer verwandelt, als anthropomorphische Götter an Stelle der älteren Dämonen getreten waren, und mit dem Wandel der höheren Mächte hat auch zugleich der Kult, der sich an diese knüpft, einen anderen Inhalt bekommen. Mit diesen Tatsachen vor Augen prüfte ich die Zeugnisse über die Menschenopfer bei den Germanen.[1] Hierbei müssen wir zunächst die periodischen

---

[1] Abh. der Sächs. Ges. der Wissensch. Phil.-hist. Kl. 27, 601 ff. Zu der Wiederaufnahme dieses Themas veranlaßt mich eine Besprechung meiner Abhandlung in der Deutschen Literaturztg (Nr. 10). Hätte ich die Entgegnung Ranischs auf meine Erklärung (Nr. 17) vor Einsendung des vorliegenden Artikels in Händen gehabt, so würde ich diesen zurückgehalten haben. Denn die Entgegnung zeigt ganz klar, daß der Rezensent in die Materie überhaupt nicht eingeweiht ist. Wäre er das, so könnte er nicht behaupten, ich hätte auf Grund „einer der vergleichenden Mythologie entlehnten Anschauung" den germanischen Zeugnissen vom Opfer Gewalt angetan. Meine Auffassung deckt sich mit keiner der Forscher, die als Anhänger der Evolutionstheorie (R. Smith, Hubert und Mauss, Preuß u. a.) der Frage über den Ursprung des Opfers näher getreten sind. Zu den Ergebnissen, wie ich sie im Eingang meiner Abhandlung ausgesprochen, bin ich nur auf Grund des germanischen Quellenmaterials gelangt, das ich nach dem Erscheinen von Jahns Werk über die deutschen Opfergebräuche immer von

Opfer von denen trennen, die bei bestimmten Ereignissen vorgenommen werden. Stellt man die letzteren zusammen, die ja allein einen Einblick in die treibende Ursache gewähren, so zeigt sich, daß Menschenopfer dargebracht worden sind:

1. im Kriege bzw. nach errungenen Siegen,
2. bei Mißwachs und daraus entsprungener Hungersnot,
3. bei Unternehmungen zur See.

Hierzu gesellen sich noch

4. die Bauopfer, durch die man Gebäude, Mauerwerk, Brücken, Dämme u. dgl. vor dem Einsturze zu bewahren und Menschenverlust fernzuhalten meinte (vgl. hierzu Liebrecht, Zur Volkskunde S. 287 ff.; Feilberg, *Aarb. f. Dansk Kulturhist.* II, 44 ff.; v. Sydow, *Fataburen* 1907, 77). Von diesen Bauopfern haben wir, abgesehen von Skelettfunden, keine sprechenden Zeugnisse aus alter Zeit, die die Veranlassung des Opfers andeuten, und deshalb bleiben sie unberücksichtigt.

Sucht man nun das Gemeinsame bei den Ereignissen, die zu Menschenopfern Veranlassung geben, so ist dies nicht schwer zu finden: bei dem einen wie bei dem andern ist das Leben des Menschen in Gefahr. Seine Seele ist dem Dämon des Todes verfallen. Im Grunde genommen sind auch diese Opfer nichts andres als Vergeltungsopfer: der Mensch opfert ein Menschenleben, um dadurch sein Leben als Entgelt zu erhalten bzw. zu gewinnen. Der Wandel der Zeiten, der religiösen Anschauungen hat aber mehrfach den Grundgedanken verblassen lassen. Wir müssen versuchen, diesen aus den Zeugnissen zu finden, und sehen, wie

---

neuem geprüft habe, bis es mir endlich völkerpsychologische Werke und historisches Studium verständlich machten. Das Beste ist, daß Ranisch über meine Behandlung der Quellen den Stab bricht, obgleich ich in meiner Arbeit nicht ein einziges Zeugnis über die germanischen Opfer — natürlich abgesehen von den Menschenopfern — angeführt und erörtert habe, weil ich über dieses wegen des beschränkten Raumes, der mir zur Verfügung stand, gar nicht handeln wollte. Unter diesen Umständen ist jede Polemik nutzlos. Recht hat Herr Ranisch, daß von mir die Kenning Egils, þyfi Vidurs' falsch gedeutet worden ist.

der Kult in der Form, wie er in den Zeugnissen vorliegt, entstehen konnte, entstehen mußte.

Zunächst die Menschenopfer nach Kriegen und Siegen (vgl. Menschenopfer S. 607ff.). Die Zeugnisse ergeben:

1. Es werden Menschenopfer, besonders die Feinde, vor dem Kampfe gelobt;

2. Menschenopfer werden nach erlangtem Siege dargebracht;

3. wo eine Gottheit genannt wird, der diese Opfer gelten, ist es fast durchweg Wôdan-Óðinn.

1 und 2 sind Kulthandlungen, die im engsten inneren Zusammenhange stehen. Bezeugt eine stattliche Anzahl Beispiele, daß man vor dem Kampfe das Opfer gelobt hat, so darf man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß auch in den Fällen, wo das Opfer ausgeführt, aber das Gelübde nicht erwähnt wird, dieses vor dem Kampfe ausgesprochen ist.[1] Ich habe deshalb diese Opfer als Einlösung von Gelübden „Gelübdeopfer" genannt. Nun könnte man diese Opfer ja als Siegesopfer bezeichnen, was sie in der letzten Zeit des Heidentums auch gewesen sein mögen. Allein der Sieg über die Feinde hat nicht die erste Veranlassung dazu gegeben, sondern die Furcht vor dem Tode in der Schlacht. Hierfür spricht, daß diese Opfer nach fast allen Zeugnissen nicht dem Kriegsgotte Mars-Tîwaz galten, sondern dem zum Kriegsgotte emporgestiegenen Totengott Mercurius-Wôdan.

Die Furcht vor den Toten ist fast allen primitiven Völkern eigen; ihre unbestimmte Rachsucht suchte man durch Menschenopfer zu befriedigen (Tylor, Anfänge der Kultur I, 451ff.). Mit Recht sieht hierin Schurtz die Wurzel vieler Menschenopfer (Anfänge der Kultur 612). Die zahlreichen Erzählungen, die wir in süd- und nordgermanischen Quellen von den Nachzehrern haben, welche die Überlebenden nach dem Tode an sich ziehen, die

[1] Man vgl. Tacitus, Ann. XIII 57: *Sed bellum Hermunduris prosperum, Chattis exitiosius fuit, quia victores diversam aciem Marti et Mercurio sacravere, quo voto equi, viri, cuncta viva occidioni dantur. Et minae quidem hostiles in ipsos vertebant.*

gewissenhafte Totenpflege bei allen germanischen Stämmen u. a. sprechen dafür, daß die Germanen die gleiche Furcht gehabt haben. Aus ihr erklären sich auch die Menschenopfer, die noch in historischer Zeit zuweilen den Toten gebracht werden (vgl. z. B. Thomson, Der Ursprung des russischen Staates S 32ff.) und von denen die Gräberfunde Zeugnis geben. Dieser Totenkult und der mit ihm aufs engste verknüpfte Totenseelenglaube bilden aber — daran läßt sich heute nicht mehr rütteln — bei allen Völkern und somit auch bei den Germanen eine der Unterschichten, aus denen sich erst später der Glaube an anthropomorphische Göttergestalten, an Kulturgötter, und ihr Kult entwickelt hat. Überall blicken noch selbst in den spätesten Zeugnissen diese Sedimente primitiven Glaubens und Kultes durch. Nun habe ich gezeigt (Germ Mythol. Sammlung Göschen S. 43ff.), wie alles, was wir über Wôdan-Óðinn erfahren — ich sehe hier von seiner jüngsten Entwicklung im skandinavischen Norden selbstverständlich ab —, sich auffallend mit dem deckt, was wir über altgermanischen Seelenglauben und Totenkult wissen.[1] Ist das an dem und ist der Totenseelenglaube im Vergleich mit dem Götterglauben die ältere Schicht der germanischen Religionsgeschichte, so ist der Schluß gegeben, daß sich Wôdan aus der Seelenschar zu deren Führer, zum Kultgotte emporgeschwungen hat. Auf der Vorstufe seiner Entwicklung zeigt sich noch das Dämonische, das im Volksglauben bis zur Gegenwart fortlebt. Wie die Toten im einzelnen, verlangt er als Führer der Toten seine Opfer, und das sind die Menschenopfer, durch die allein sich der Mensch in Todesgefahr aus seiner Gewalt befreien kann. Denn daß ihm diese bereits dargebracht worden sind zu einer Zeit, da er noch kein Kriegs- und Siegesgott war, beweist das Zeugnis des Tacitus (Germ. 9), nach dem ihm periodische Menschenopfer dargebracht wurden.

[1] Über die Entwicklung des Wodanglaubens und -kultes aus dem Totenkult vgl. jetzt die trefflichen Untersuchungen von W. von Unwert, *Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei den Nordgermanen und Lappen.* Breslau 1911.

Hier wird sein germanischer Name mit dem zum Hermes ψυχοπομπός gewordenen römischen Mercurius wiedergegeben, hier wird er ausdrücklich in Gegensatz und neben den Mars-Tîwaz gestellt. Und auch nach dem Siege der Hermunduren (Ann. XIII, 57) opfern diese ihm neben dem Kriegsgotte. Also muß seine Entwicklung zum Kriegsgotte erst in nachtaciteischer Zeit erfolgt sein. Wie weit sein Machtgebiet im ersten Jahrhundert unsrer Zeitrechnung ging, läßt sich schwer feststellen. Mit ziemlicher Sicherheit kann gesagt werden, daß er bereits Windgott war. Das mußte er schon sein als Führer der Seelenschar, dafür spricht auch sein Name. Wodurch er zum Kriegsgotte geworden ist, liegt doch aber nun wahrlich auf der Hand: im Kriege hält der Tod seine Ernte; in ihm waltet neben dem Kriegsgotte der Totengott. Daher opferten die Hermunduren nach ihrem Siege über die Chatten ihrem Gelübde gemäß beiden Göttern gemeinsam. Unterdessen trat Wodan immer mehr in den Mittelpunkt des Kultes; sein Gebiet erweiterte sich wie das des Totengottes Osiris bei den Ägyptern (Tiele, Kompendium der Religionsgesch. S. 71 f.), wie das des armenisch-iranischen Totengottes und Windgeistes (Abeghian, Armen. Volksglaube S. 95 ff.). Er wurde zum Siegesgotte und verdrängte allmählich den älteren Kriegsgott. Aber der Kult, den er in diese neue Machtsphäre mitgebracht hat, blieb an ihm haften: nach wie vor wurden ihm Menschenopfer gebracht. Doch wie sich die Gottheit selbst gewandelt hat, so mag sich auch die Bedeutung des Opfers gewandelt haben: das Menschenopfer, mit dem man sich ursprünglich aus der Gewalt des Seelenräubers befreit und durch das man sein Leben gerettet hatte, wurde zum Siegesopfer. Aber das ist es nicht von Haus aus, sondern nur in dem spätesten Stadium der Entwicklung.

Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse bei den Menschenopfern, die dem Meeresdämon galten. Flüsse, Ströme, vor allem aber das Meer fordern noch heute nach festgewurzeltem Volksglauben ihre Opfer. Die Gefahr, das Opfer dieses Dämons zu werden,

war besonders groß, wenn man sich den Wellen des Meeres anvertraute, besonders groß am südlichen Gestade der Nordsee, wo die Flut sich so oft in ihrer verheerenden Gewalt gezeigt hatte. Hieraus erklärt sich die Furcht der Nordgermanen vor der Rán, wie sie diesen männerfordernden Dämon nannten. Begann man daher größere Unternehmungen zur See oder tobte der Sturm, daß eine Ausfahrt nicht gut möglich war, so pflegten auch die Germanen dem Meere ihr Opfer zu bringen wie die Griechen (alle Menschenopfer der Griechen bei Sturm u. dgl. fanden am Meere statt, Gruppe 660; 847f. u. öft.) oder die Inselbewohner der Südsee (Andree, Ethnogr. Parall. I, 22) und andre am Meere wohnende Völker. Von den Sachsen bezeugt diese Tatsache Sidonius Apollinaris im Anfang des 6. Jahrhunderts, von den heidnischen Normannen Dudo von St. Quentin ungefähr 400 Jahre später und die sagenhaften Erzählungen bei Saxo und in den Fornaldarsögur deuten an, wie verbreitet diese Opfer gewesen sein mögen. Nach den Berichten aus der letzten Zeit des Heidentums fanden diese Opfer bei den Friesen in Fositesland statt und galten dem Gotte Fosite, dessen Heiligtum sich unmittelbar am Meere befand, da Wilibrord mit seinen Gefährten hier ruhigen Meeresgang abwartete (Vita Wilibrordi K. 10). Man hat früher in Fositesland Helgoland gefunden, verlegt aber jetzt das Heiligtum des Fosite richtiger nach dem friesischen Gebiete westlich vom Zuidersee (vgl. Siebs PBB 35, 535ff.). Für unsre Frage kommt nur in Betracht, daß Fosites Heiligtum auf friesischem Gebiete und am Meere gestanden hat. Nun haben alle Menschenopfer bei den Friesen, von denen wir Kunde haben, am Meere stattgefunden (vgl. die Zeugnisse Menschenopfer S. 620). Es muß also zwischen der Gottheit, der geopfert wird, und dem Meere eine engere Verbindung bestanden haben. Was liegt näher, zumal wenn wir die meerumspülte Heimat der Opferer und die Geschichte des Wodankultes im Auge behalten, als die Annahme, daß diese Menschenopfer von Haus aus dem Meerdämon galten und daß sie an diesem haften

blieben, als er, geradeso wie Wodan, sein Gebiet erweitert hatte und zum Kulturgotte emporgestiegen war? Erst als solchem ist ihm dann auch das berühmte fanum errichtet worden, dessen Verletzung mit dem Opfertode bestraft wurde. Aber dieser Opfertod für Verletzung des Heiligtumes ist die späteste Stufe der Entwicklung des Kultus; die Unterschicht, auf der sie ruht, zeigen die Worte der Lex Frisionum: Der Tempelschänder *ducitur ad mare et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius et castratur et immolatur diis, quorum templum violavit.* Klarer können einem doch wahrlich nicht die Quellen die Sedimente eines späteren Kultes bloßlegen, als es hier geschieht.

Etwas schwieriger liegt die Frage bei den periodischen Opfern, die, wie ich annehme, aus den Menschenopfern bei Mißwachs und Hungersnot hervorgegangen sind. Fest steht zunächst, daß wie bei andern Völkern auch bei den Germanen Menschen- und zwar besonders Königsopfer bei Mißwachs stattgefunden haben (Menschenopfer S. 624 ff.). Periodische Menschenopfer sind bezeugt: das Opfer für Wodan-Mercurius (Germ. 9), das Nerthusopfer (Germ 40), das Opfer zu Lethra auf Seeland (Thietmar von Merseburg I, 9) und das zu Uppsala zur Zeit der Äquinoktien im Frühjahr (Adam v. Bremen IV, 27 mit Schol. 137). In bezug auf das Wodanopfer erfahren wir weder die Gegenden, wo es stattgefunden hat, noch läßt sich, wie ich oben bemerkt, feststellen, wie weit nach der Auffassung des Tacitus das Machtgebiet des Gottes ging. Das Nerthusopfer galt einer Vegetationsgottheit; der Ort, wo es stattfand, ist umstritten. Dagegen fanden die Opfer in Lethra und Uppsala in den fruchtbarsten Gegenden von Skandinavien statt. Über Seeland sagt Adam von Bremen: *tam fortitudine virorum quam opulentia frugum celeberrima* (IV, 5), und über Svíaland, dessen Mittelpunkt das Gefilde nördlich vom Mälarsee war, *fertilissima regio est Suconia, ager frugibus et melle opimus, extra quod pecorum fetu omnibus antefertur* (IV, 21). Sprechen so von den vier Zeugnissen des periodischen Menschenopfers drei dafür, daß es der Fruchtbarkeit der Erde gegolten hat, so

ist wohl der Schluß gestattet, daß dies Opfer vorgenommen worden ist, damit Mißwachs und Hungersnot von der Kultamphiktyonie abgewehrt und dadurch allgemeines oder großes Sterben verhindert werde. Das Menschenopfer ist eine prophylaktische Kulthandlung geworden, die aus dem Abwehropfer bei bestehender Hungersnot hervorgegangen ist, geradeso wie das periodische Jahresfeuer im Sommer (Johannisfeuer) aus dem im gebotenen Falle entzündeten Notfeuer. Und fragen wir nach der psychologischen Ursache dieses Opfers, so kann nichts andres zu ihm die Veranlassung gegeben haben, als die Furcht vor dem Tode; man wollte das eigne Leben durch die Hingabe eines andern retten. Da nun diese Opfer meist nicht Handlungen einzelner, sondern einer ganzen Genossenschaft, einer Amphiktyonie waren, so bestimmte man zu Opferobjekten solche, die außerhalb der Genossenschaft standen. Hieraus erklärt sich, daß fast durchweg Kriegsgefangene, Fremde, Sklaven, Geächtete geopfert wurden. In zweiter Linie kamen dann Unerwachsene, Kinder in Betracht. Nur wenn diese nicht da waren, wie bei kriegerischen Unternehmen, entschied das Los. Dieses fragte man auch, wenn ein Fremder sich vergangen hatte und so zu befürchten war, daß sich die Gottheit an der Genossenschaft rächen werde. — So finden wir alle Menschenopfer auf einen Grundton gestimmt, und weitere Forschung dürfte ergeben, daß sich derselbe Grundton bei vielen Völkern, vor allem bei allen indogermanischen, die Menschenopfer kennen, wiederfindet.

Schwurgötter

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

In meiner Altgermanischen Religionsgeschichte habe ich wiederholt darauf hingewiesen, daß wir uns bei allen Hohnreden auf die Vergleichende Mythologie tatsächlich in einer neuen Epoche dieser angeblich unmöglichen Wissenschaft befinden. Geht es doch mit der „Vergleichenden Literaturgeschichte" nicht anders, die sich gleichfalls allem Totsagen zum Trotz erhält, allerdings gleichfalls nicht ohne methodische Verjüngung. Nur hat die „Sachphilologie" jetzt statt der „Wortphilologie" die Führung und statt der Deutung von Namen und Mythen die von Kulten und Riten. Hoffentlich werden sie sich einmal wieder vereinigen; für den Augenblick ist es wohl eine gesunde Reaktion gegen allzuviel mythologische Spekulation, daß die vergleichende Religionsgeschichte tatsächlich jetzt vielfach nur religiöse Kulturgeschichte sein will — Geschichte der religiösen Kultur in ihren konkreten Bekundungen.

Die grenzenlos fleißige und glücklicherweise von höchst scharfsinnigen Forschern geleitete folkloristische Mythologie hat den Schwerpunkt der mythologischen Arbeiten völlig verschoben. Einst hieß „Mythologie" die Darstellung der griechischen, römischen, germanischen Gottheiten mit einiger Ergänzung durch Hinweise auf Dämonen und Heroen; seit J. Grimm und vollends seit Frazer und Andrew Lang ist sie Darstellung der Dämonen mit einigen Hinweisen auf Göttergestalten geworden. Gewiß kamen die letzteren vielfach zu kurz, in denen doch erst die nationale Eigenart der Mythologie sich zeigt. Denn die „niedere Mythologie" trägt ja in der Tat

überall wesentlich das gleiche Gepräge; erst in Zeus oder Wodan in Minerva oder Brhaspati wird hellenische oder germanische, römische oder indische Volksart anschaulich.

Eben deshalb sind wir gerade in der Vergleichung der Götter selbst mit Recht vorsichtig geworden. Zeus-Dyaus-Juppiter-Tyr mag schon in proethnischer Zeit eine Gottheit geworden sein; andere Göttergestalten können, damals wenigstens, schon auf der Schwelle von dämonischer Ungestalt zu göttlicher Gestalt gestanden haben. Aber die eigentliche Entwicklung des Götterbildes scheint fast überall erst den getrennten Urvölkern anzugehören. Etwa wie in der Formenlehre zwar die Schöpfung eines Infinitivs (d. h. der erneuten Zusammenballung des gesamten Verbalinhalts in eine Form) indogermanisch ist, d. h. den Sprachstämmen gemeinsam, der einzelne konkrete Infinitiv aber erst den Urdialekten angehört (oder gar erst den historischen Dialekten, wie den ost- und westgermanischen).

Aber daß Götter entstehen, ist wieder eine Tatsache, die so häufig wiederkehrt, daß sie der Vergleichung unbedingt zugänglich ist, und zum Teil denn auch, wie sie entstehen.

Auf die allgemeinen Momente der Entwicklung von Göttergestalten will ich hier nicht eingehen; ich möchte nur jetzt stärker als in meiner Religionsgeschichte (S. 38 f.) das eigentlich religiöse Moment betonen, das ich in der Herausbildung eines engen persönlichen, auf Gegenseitigkeit gegründeten Verhältnisses zwischen Zeus und seinem Verehrer (besonders seinem Priester) sehe. Aber es gibt einzelne Punkte, in denen sich wichtige Übereinstimmungen der Entwicklung zeigen. Besonders gilt das von der Spezialisierung, der Abgrenzung engerer Kompetenzen.

Gewisse Spezialgötter sind überall entstanden: für den Krieg, den Ackerbau, das häusliche Leben und dergl. Man hat es mir verdacht, daß ich von „kosmischen Beamten“ gesprochen habe; mir scheint aber wirklich die Analogie mit den

staatlichen Organisationen die lehrreichste. Freie Beamtenschaften waren in jedem großen Haushalt nötig: einer bekommt die Aufsicht über die Pferde, einer über die Kühe; der primitivste Stamm sorgt für den Krieg vor und hält seine Anführer bereit. Es steht mit den Gottheiten nicht anders, die ja eben nur die höchsten Verwalter der unentbehrlichen Dinge sind.

Deshalb bilden sich nicht nur bestimmte Einzelgötter fast überall heraus, sondern auch bestimmte Götterkreise. Die Systembildungen mit bestimmten Zahlen, beliebt aber überall jung, wachsen aus unbestimmteren Gruppenbildungen heraus. So ist innerhalb der katholischen Heiligenverehrung die besondere Gruppe der vierzehn Nothelfer entstanden, rein aus praktischen Bedürfnissen heraus: eine empirische Zusammenstellung solcher Heiligen, die in dringender Not anzurufen sind — der eine bei schwerer Krankheit, der andere bei schwerer Beichte und so fort. Eine solche empirische Gruppe aber bilden auch — das klassische Beispiel! — die römischen *dii indigetes*: die für bestimmte Einzelfälle anzurufenden Gottheiten. Oder es bildet sich eine Gruppierung aus Standesgöttern der einzelnen sozialen Schichten oder Berufe; oder der in den Epochen der Jünglings- und Männerweihen so wichtigen Lebensalter.

Eine solche Göttergruppe nun, die uns bei den verschiedensten Völkern begegnet, ist die der Schwurgötter.

Wir wollen auf die schwierige Frage des Eides selbst hier nicht eingehen. Bemerkt sei nur, daß für die vermutete Zauberkraft des Eides doch mehr spricht, als der gelehrteste und scharfsinnigste Geschichtsschreiber seiner Urgeschichte zugeben will (Hirzel: Der Eid, bes. S. 19). Denn was Schrader (Reallexikon 1,165f.), besonders auch auf Oldenberg (Religion des Veda S. 520) gestützt, ausführt, wird von der Ethnologie gestützt: auch Schurtz (Urgeschichte der Kultur S. 618) betont die mystische Erregung einer dumpfen Furcht und die symbolische Vorführung des Schicksals, das den Eidbrüchigen

treffen soll (vgl. allg. R. Lasch, Der Eid, Stuttgart 1908, ein Werk, auf welches mich R. Wünsch aufmerksam machte). Auch ist die eigentümliche Bedeutung des Berührens schwerlich anders zu erklären: wie bei den Indogermanen (Schrader S. 166) begegnet die Berührung als Eidzeremonie in der Bibel (1. Mos. 24, 2; 47, 29); und für ihre Wichtigkeit spricht auch die Möglichkeit einer Etymologie, die das Schwören geradezu nach dem Anfassen benennt (Schrader a. a. O.). Man kann deshalb Hirzel ruhig zugeben, daß bei allem geschworen werden kann, „was irgend in des Schwörenden Augen besondere Würde oder besonderen Wert besitzt“ (a. a. O. S. 15). So sind denn auch die offiziellen Schwurgötter nie ausschließliche Eideshelfer: die Vestalin schwört bei Vesta (Wissowa S. 435), der Brahmane bei der Wahrheit (Oldenberg S. 520, 6). Aber all dies braucht den zauberischen Ursprung (vgl. Lasch gegen Hirzel) nicht auszuschließen.

Gewiß ist ferner zuzugeben, daß die Kraft des Gottes nicht von vornherein zum Wesen des Eides gehört (vgl. Hirzel S. 13, für die Römer Schrader S. 168) — nicht nur, weil man die Götter „noch nicht als ethische Persönlichkeiten und vor allem noch nicht als Hüter der ewigen Wahrheit kennt“ (Schrader S. 169), sondern weil der Eid überhaupt älter ist als die Götterverehrung. Allerdings scheint deren Kultus mit der Geschichte des Eides in besonderer Verbindung zu stehen: an der Heiligkeit des Eides hat sich die Ethisierung der Götter vielleicht besonders früh entzündet (Altgerm. Rel.-Gesch. S. 536); denn die Bestrafung des Meineidigen im Jenseits scheint die früheste Stufe der später so überreich entwickelten Vergeltungslehre (Rohde, Psyche S. 283): „Homer zeigt kaum die schwächsten Anklänge an einen solchen [Vergeltungs-]Glauben. Einzig die Meineidigen verfallen bei ihm der Strafe der Unterweltsgötter, denen sie sich selbst, im Eidschwur, gelobt hatten.“ — Auch Völuspá, Str. 39, stellt Unterweltsstrafen nur den Meineidigen und denen in Aussicht, die mit Bruch eines Vertrags gemordet

haben; denn daß *morþsvarga* so zu verstehen ist, beweist die deutliche Parallele mit Reginsmál, Str. 3—4, auf die Heinzel-Detter, Edda S. 53, hinweisen). — Aber der Eid scheint mehr für die Götter geleistet zu haben als die Götter für den Eid.

Suchen wir die älteste und verbreitetste Art des Eides in eine kurze Formel zu fassen, so können wir sie definieren als eine feierliche Aussage mit gleichzeitiger Pfandsetzung (vgl. auch Hirzel S. 24). Dabei ist es prinzipiell gleichgültig, ob die Aussage sich auf die Vergangenheit bezieht (wie besonders beim Reinigungseid) oder auf die Zukunft („promissorischer Eid", Gelübde). — Es gibt aber auch feierliche Aussage ohne Pfandsetzung; z. B. bei der Verkündung von Auspizien und Gottesurteilen durch die Priester. Daß die Form der Aussage an sich durch ihren feierlichen und poetischen Vortrag den Eid von anderen wichtigen offiziellen Aussagen unterschieden habe, dürfen wir daher kaum (mit Schrader S. 167) annehmen. Der Vortrag hatte den feierlichen Charakter aller feierlichen Handlungen und mochte deshalb auch danach benannt werden; seine wesentliche Eigenheit aber lag nicht im „Wort", sondern im „Werk"; nicht im Vortrag, sondern in der begleitenden Zeremonie. Diese Zeremonie aber, wie uns sicher scheint, symbolisierte eben die Pfandsetzung.

Ich glaube mit den meisten Erklärern, daß wir die so häufig und nachdrücklich bezeugte Berührung nur so erklären dürfen. Deutlich wird dies durch eine kurze Übersicht der berührten Gegenstände.

„Eide auf Waffen sind häufig", sagt Schurtz (S. 619) von den Naturvölkern (vgl. Lasch S. 68). Bei den Waffen schwören Germanen, Inder, Hellenen (Schrader S. 168f.); gewöhnlich unter Berührung derselben (vgl. Lasch a. a. O.).

Was nun dieser häufigste Eid bedeutet, zeigen eddische Stellen auf das genaueste: sie beweisen, wie nahe sich Eid und Fluch stehen (meine Altgerm. Poesie S. 52; vgl. allg. noch Leist, Altarisches Jus gentium S. 226: „Schwören ist zunächst

so viel wie fluchen, sich verfluchen für den Fall, daß man die Unwahrheit sagen oder etwas Versprochenes nicht tun sollte"; Schrader S. 165). Wir haben nämlich in dem altertümlichen Gedicht Völundarkvida (Str. 33) eine feierliche Eidforderung:

Erst sollst du mir alle Eide schwören
bei des Schiffes Bord und des Schildes Rand,
bei der Schneide des Schwerts und dem Schenkel des Rosses —

All das sind „Waffen" im weiteren Sinne, d. h. Teile der kriegerischen Ausrüstung: das Schwert zum Kampf, der Schild zur Verteidigung, das Roß zur Bewegung in der Schlacht, das Schiff zur Bewegung im Feldzug. All diese Dinge sind wirklich oder symbolisch zu berühren, wie bei den Germanen der Eid aufs Schwert (Golther, Handbuch der germ. Mythologie, S. 548), bei den Indern die Berührung von Wagen, Reittier, Waffen, bei den Hellenen die von Pferd und Waffen (Schrader S. 167f.) ausdrücklich bezeugt ist. — Nun vergleiche man mit jener Eidformulierung (Völundarkvida Str. 33) die Verfluchung in einem alten Heldengedicht der Edda:

So mögen dich alle die Eide verderben,
die mein Liebster und du gelobt einander
beim lichten Wasser des Leiptrflusses
und auch bei Unns eisigem Steine.

Dein Fahrzeug bleibe wie festgebannt,
ob sausender Seewind die Segel auch bläht,
nicht renne das Roß, dessen Reiter du bist,
wenn Verfolger auch auf den Fersen dir sind.

Nicht schneide das Schwert, das du schwingst im Streite,
es singe denn Mörder! dir selber ums Haupt.
(Helgakvida Hundingsbana 2. Str. 29—31.)

Helgi, Sigruns geliebter Gatte, und sein Bruder Dag hatten sich Treue gelobt und zwar unter Anrufung des Höllenflusses (wie die Griechen bei der Styx schwören, Gering, Edda S. 178, 2) und heiliger Steine (wie die Römer διὰ λίθων schwören, Schrader S. 168). Diese Eide hat Dag verletzt und so ist diese Fluchkraft (die Hirzel S. 137f. erst für spätere Zeit an-

erkennt) lebendig geworden. Wir dürfen geradezu aus dem Fluch eine Eidesformel ableiten: Dag und Helgi haben sich Treue geschworen unter Anrufung des heiligen Wassers (wie die Inder auch heute Gangeswasser dabei halten, Oldenberg S. 520) und der heiligen Steine und unter Berührung von Schiff, Roß, Schwert — wie Völund sie fordert. All diese Pfänder sind nun verfallen: der Fluch macht sie für den Besitzer unbrauchbar, ja verhängnisvoll. (Ebenso kann aus der Eidformel sich eine Segensformel entwickeln, wie sie noch bei Walther von der Vogelweide 18, 25f. nachklingt.) Die Eideszeugen wenden sich gegen den Ungetreuen. Wie eine häufige Form des Zaubers darin besteht, daß unbelebte Dinge „in Dienst genommen" werden, als seien sie lebendig (das Schwert schwingt sich von selbst, der Hammer kehrt zu seinem Herrn zurück), so werden hier umgekehrt die unentbehrlichen Werkzeuge des Krieges gegen ihn aufgeboten — eben dieselben, die Schwurzeugen waren Deshalb auch die häufigen Maßregeln zur Abwehr der Folgen des Meineids (vgl. Lasch S. 96).

Und wir haben damit eine weitere wichtige Erkenntnis. Was wird zum Pfande gesetzt? Nicht die Waffen selbst, so daß sie etwa nun verfallen wären — sondern der Dienst der Waffen. Sie verbleiben dem Besitzer — aber als sein Verhängnis; als fluchtragendes Eigentum, wie das geraubte Gold des Zwerges (Reginsmál, Str. 5), auf das er eine Verfluchung gelegt hat.

Es fehlt ja auch nicht an Zeugnissen für die Vollstreckung solchen Fluchs. Böse Herrscher tötet ihre eigene Waffe, wie den Perserkönig so den nordischen Geirröd (in den Griminsmál); oder Hippolytos wird von den eigenen wildgewordenen Rossen dahingeschleift, nachdem ihn sein Vater verflucht hat.

Also: der Eid ist eine feierliche Aussage, für deren Zuverlässigkeit die Herrschaft über das wertvollste Eigentum zum Pfand eingesetzt wird.

So mag denn der *Pater familias* bei den eigenen Kindern schwören — was nur dem *Pontifex* verboten ist (Wissowa

S. 435) —: schwört er falsch, so soll sich (schrecklicher Fluch! vgl. seine Erfüllung Völuspá Str. 5) sein eigenes Blut wider ihn empören. Oder wie der Mann bei seiner Ausrüstung, schwört die Frau beim Ehebett — Hera, die Ehegöttin (vgl. Hirzel S. 17) — oder läßt sie sich bei diesem schwören — Gudrun, die Hüterin der Ehetreue (Atlakvida Str. 31); wird doch das Ehebett auch zum Zeugen des ἀναγνωρισμός zwischen Odysseus und Penelopeia (Od. 23, 183). Der Schwur beim Ehebett bedeutet: schwöre ich falsch, so möge mir das Ehebett zum Totenlager werden, wie in der Heldensage dem Alboin durch sein eigenes Weib. Denn die Heldensage verwirklicht überall, was der Idealismus des täglichen Lebens fordert.

Ich glaube also, daß wir (gegen Hirzel mit Oldenberg, Schrader usw.) durchaus an der Selbstverfluchung des Schwörenden festhalten und von ihr ausgehen müssen; nur daß wir sie noch spezialisieren und hierdurch zwischen dem berührten Gegenstand und dem dabei geleisteten Eid eine engere Beziehung herstellen, die allerdings „zaubermäßig" heißen kann. Und hiermit ist vielleicht auch gleich eine Handhabe gegeben, dem zweiten Hauptproblem des Eides (neben der Frage, ob er einen zaubermäßig wirkenden Fluch enthalte) nahe zu kommen, nämlich dem der Anrufung.

Bei den Eiden finden wir zwei Gruppen von „Schwurzeugen", um zunächst einmal einen möglichst allgemeinen Ausdruck zu wählen. Die eine besprachen wir schon: jene „Waffen" und Werkzeuge, die überhaupt die primitivsten Besitztümer sind: Schwert, Schild, Roß, Schiff werden ja auch dem toten Krieger ins Grab mitgegeben. Daneben aber begegnen typisch andere Worte, die man ganz allgemein als „geographische Termini" bezeichnen könnte. Es sind vor allem fünf, von denen meist zwei paarweise auftreten: Wasser — Steine — Himmel, Erde, Sonne.

Wohl der altertümlichste Begleiter des Eides ist das Wasser. Bei den Indern rief man, „wie schon ein alter vedischer

Vers besagt, den Gott Varuna, die Kühe, die Wasser als Zeugen an“ (Oldenberg S. 520); da aber die Kühe häufige Metaphern für Regenwolken sind, und Varuna neuerdings (von Lüders) als Gottheit des Urgewässers gedeutet wird, so könnten das leicht drei Formen Einer Anrufung sein. (Wir gebrauchen den Ausdruck „Anrufung“ aber nur mit Vorbehalt.)

Bei den Hellenen scheint eine Spezialisierung eingetreten zu sein. Nur die Götter — wenigstens gilt dies anfangs (vgl. Hirzel S. 175, 3) — schwören beim Wasser, und zwar nur bei einem benannten Gewässer: bei der unterirdischen Styx (vgl. Hirzel S. 171f.). Dagegen treffen wir den Schwur bei einem wahrscheinlich auch in der Unterwelt zu suchenden Fluß, der Leiptr heißt, auch in der Edda, und zwar bei einem Eid des Menschen (Helg. Hund. 2, 29), wo dieser Nennung die eines Steins gesellt ist, der von kalten Wassern überströmt scheint; denn er wird „der eisige Stein der Welle“ genannt.

Dies führt zu der viel häufigeren „Anrufung“ von Steinen (vgl. auch Lasch S. 37). Sie ist in der Edda auch sonst bezeugt (Gud. 3, 3; die von Heinzel-Detter S. 378 noch angeführte Stelle „bei Sigtyrs Berge“ ist anders zu deuten, s. u.). Bei den Römern ist das eine offizielle Hauptform geworden: die des Schwurs ohne Berufung von Göttern (Schrader S. 168). Sie wird als Verfluchung gedacht: „Der Schwörende nimmt einen Stein in die Hand und erklärt, er wolle so wie dieser Stein fortgeschleudert werden, wenn er sein Wort breche.“ Aber das ist gewiß jüngere Erklärung. Der eddische Beleg des heiligen Steins wird durch den römischen des heiligen Feuersteins auf dem Kapitol zu gut gestützt: dieser Juppiter Lapis war der Schwurgott des völkerrechtlichen Verkehrs (Wissowa S. 103). Also wird an heilige Steine auch allgemein bei dem Schwören *διὰ λίθων* zu denken sein, und heilige Steine wirft man nicht.

Nun aber läßt dies auch wiederum auf die Eide am Wasser einen Rückschluß zu. Die Analogie der Inder, die Wasser in der Hand halten, läßt auch hier das Berühren als die älteste

Verbindung zwischen dem Schwörenden und dem Schwurzeugen erscheinen (vgl. auch Hirzel S. 201, 1). So wurden denn wohl heilige Gewässer auch bei den Hellenen angerufen: der Schwur bei der Styx geht nach Aristoteles auf deren Ehrwürdigkeit zurück (ebd. S. 15) und die furchtbar wilden Flüsse in Bithynien und Thessalien heißen nach Hirzel (S. 161) Horkos, weil sie von furchtbaren, den Meineidigen dahinraffenden Dämonen bewohnt schienen. (So denn wohl auch Leiptr in der Helgakvida.) Furchtbare Ströme und heilige Steine also werden berührt; und der Strom wird als Rächer des Meineids vorgestellt: vielleicht auch der Stein, auf dem der Meineidige geopfert werden mag. —

Wir haben weiter den Schwur bei Himmel und Erde (Ilias 15, 36, vgl. allg. Lasch S. 30) oder bei Erde und Sonne (ebd. 19, 258). Die erste Form müssen wir auch bei den Juden voraussetzen; sonst hätte Christus sie ihnen nicht verbieten können. Was bedeutet nun aber sein Wort: „Ich aber sage euch, daß ihr allerdings [überhaupt] nicht schwören sollt, weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Stuhl, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel, noch bei Jerusalem, denn sie ist des großen Königs Stadt“ (Matth. 5, 34—35)? Weshalb soll nicht bei Himmel und Erde und heiliger Stadt geschworen werden? weil sie Gott gehören? Aber schwört denn der fromme Mohammedaner nicht sogar „beim Barte des Propheten“? Gewiß, bei allem, was heilig ist, kann geschworen werden. Christus aber fühlt noch die alte Bedeutung der Schwurzeugen. Wer schwört, setzt seine Herrschaft über die Dinge zum Pfand, wenn er bei den Waffen schwört; seinen Vorteil an ihnen, wenn er bei Sonne, Himmel, Erde, heiliger Stadt schwört. (Genau wie im Evangelium Jerusalem mit Himmel und Erde, ist in der Edda der Berg, auf dem Odin thront, mit der Sonne gepaart Atlakvida Str. 31!): Man maßt sich somit bei dem Eid eine gewisse Verfügung an — aber dieser bestreitet Jesus das Recht, denn all dies, wobei der Mensch schwört, steht gar nicht unter seiner Verfügung Gott allein gehört es.

An dem Alter dieser Eidesformeln ist kaum zu zweifeln. Man vergleiche nur Atlis Schwur (a. a. O.) bei Sonne — Berg Odins — Pfosten des Ehebetts — heiligem Schwurring (worüber gleich mehr) mit dem der Hera (Il. 15, 36), bei Erde und Himmel — Styx — Haupt des Zeus — Ehebett. Ein Glied ist identisch; die Sonne entspricht dem Paar „Himmel und Erde" als den Begriffen der allgemeinsten Existenzmöglichkeit, als *res nullius*, die ebendarum allen gehören; das Haupt des Zeus wird angerufen wie der Sitz Odins; die heiligen Gewässer aber haben eine spezielle Eidfunktion wie der Ring Ulls.

Auf diese für die Entwicklung der Schwurgötter besonders wichtigen Ringe haben wir nun näher einzugehen.

Bei den Germanen entspricht der Ring dem Schwurstein der Römer; doch wird bei ihnen, wenigstens später, unter Anrufung von Göttern (Freyr, Njord und vor allem Thor) geschworen (Golther a. a. O. S. 548). Bald sind es die geheiligten und durch Tauchen in Opferblut neugeheiligten Schwurringe im Tempel, bei denen geschworen wird (vgl. Vigfusson, Corpus Poeticum Boreale 1, 422), was noch in christlicher Zeit nachklingt. Bald ist es der heilige Ring eines alten, kaum noch gekannten Gottes, Ulls (Atlakvida Str. 32), bei dessen Namen sogar der höchste Gott selbst schwört (Grimnismál Str. 42; vgl. dazu meine Altgerm. Rel.-Gesch. S. 380).

Haben wir hier nicht eine höchst merkwürdige Parallelentwicklung? Die Römer schwören allgemein bei Steinen, die Nordleute bei Ringen; daneben haben wir die Nennung bestimmter heiliger Steine (Unns Stein in der Helgakvida; der Silex auf dem Kapitol) und bestimmter heiliger Ringe (Ulls Ring). Und schließlich haben wir einen besonderen Juppiter Lapis, indem der Fetisch zum Attribut eines Gottes geworden ist, wie so oft; wie ebenso der Speer, bei dem Apollon selbst schwört (Hirzel S. 13) zuerst ein Fetisch gleich dem heiligen Speer des Mars in der Regia gewesen sein wird. Fetische waren gewiß jene alten Schwursteine (Gudrunarkvida 3, 3),

Fetische die „ungelöteten“ Schwurringe (vgl. Vigfusson a. a. O.). Aus ihnen wuchs ein Dämon hervor: der weibliche Dämon *Unn*, „Welle“, der männliche *Ullr*, „der Herrliche“. Und ebenso wächst wohl aus furchtbaren reißenden Gewässern, bei denen man schwor, der männliche Dämon *Horkos* hervor, den Hirzel (S. 152f.) so nah vor unsere Augen bringt (und nach dem er umgekehrt S. 160 die höllischen Flüsse benannt sein läßt) und der weibliche Dämon Styx.

So wären wir denn endlich bei der Entstehung von eigentlichen Gottheiten, die dem Schwörenden nahestehen — noch nicht Schwurgötter (denn es fehlen ihnen noch die konkreten Züge der Götter), aber doch eben schon Schwurgottheiten.

Blicken wir einen Augenblick zurück.

1. Wir glaubten festhalten zu sollen und ausgehen zu müssen von der alten Meinung, daß der Eid eine eventuelle Selbstverfluchung sei: der Schwörende setzt seine Herrschaft über die ihm wichtigsten Besitztümer zum Pfande für die Zuverlässigkeit seiner Aussage.

a) So ist zunächst die häufigste Form des Eides zu erklären, die auf die Waffen. Sie werden angerührt, damit die Zauberkraft des geschworenen Wortes auf sie übergeht und in ihnen selbsttätig weiterwirkt; gerade wie auch beim Segen die Hände auf das Haupt des Empfängers gelegt werden.

b) Es kann aber ebenso wie das Schwert oder Roß auch anderes, was besonders wert ist, dem Eidfluch unterstellt werden: das Ehebett oder die eigenen Kinder (was dann später ganz anders gedeutet wird: Hirzel S. 212) oder die eigenen Eltern (ebd. S. 13).

c) Wir werden es aber auch nicht anders zu deuten haben, wenn in ganz derselben Übereinstimmung wie Waffen oder Ehebett auch Himmel, Erde, Sonne, Gewässer begegnen (zumeist gepaart: Sonne und Erde, Erde und Himmel, Ströme und Erde Il. 19, 259; 15, 36; 3, 278). Der

Schwörende will an diesen allgemeinen Gütern keinen Anteil haben, wenn er meineidig war oder wird; ja sie sollen ihm zur Verderbnis gereichen. Werden sie ja doch auch (wenn ich nicht irre) noch heute in dem großen Bann der katholischen Kirche dem Exkommunizierten abgesprochen; er soll keinen Anteil haben an Licht und Luft und Wasser und Feuer.

2. Da nun aber eine Berührung auch hier nötig ist, bildet sich (wie wir annehmen) die Sitte, Erde und Wasser an bestimmten Stellen zu berühren. Wie das Alte Testament beim Eid die Hand an die Hüften des Eidempfängers legen läßt, so werden geweihte Stellen auch der Elemente aufgesucht. Das Gewässer wird durch bestimmte heilige Gewässer (Styx, Leiptr) vertreten, die Erde durch ihre Eingeweide, heilige Steine. So erhalten die Dämonen dieser Ströme oder Steine fetischartige Bedeutung.

a) Für die Auswahl der Schwurströme und Schwursteine ist gewiß ihre Gefährlichkeit bestimmend. So wird Loki der *morþvargi*, der tückische Mörder, auf scharfe Steine gebunden; so wird der wilde Strom der Unterwelt (d. h. das unterirdische Ebenbild des reißenden Stroms auf der Erde) zum Peinigungsorte für Meineidige (Voluspá Str. 39), wie denn vielleicht auch die Ilias (3, 279) bereits solche Peinströme voraussetzt.

Hiermit ist ein wichtiger Schritt geschehen. Das eigene Besitztum, Waffen, Ehebett, Kinder sogar mag man auf das Spiel setzen; aber Himmel und Erde doch nur, soweit sie uns gehören. Die heiligen Steine sind Fetische, aus denen Vernichtung für uns ausgehen mag; aber über sie zu verfügen sind wir nicht imstande.

Somit war es fast unvermeidlich, daß an diesen „Schwurnamen“ sich die Pfandsetzung in eine Anrufung verwandelte. Um so mehr, als bei der Sonne die eigentlich postulierte Berührung nur symbolisch vorgenommen werden konnte.

b) Diese symbolische Berührung der Sonne mag dem eigentümlichen Gebrauch der nordischen Schwurringe — als altes Sonnensymbol — zugrunde liegen, der dann später in den priesterlichen Ritus der Tempelringe überging. Auch das ermöglichte eine Spezialisierung: der Dämon eines besonders heiligen Schwurrings, Ull (wohl schon ein Gott, in dessen Tempel ein besonders heiliger Ring lag!) wird beliebter Schwurzeuge.

Daß aber nicht von vornherein Erde, Himmel, Sonne, Gewässer als Zeugen angerufen werden, beweist eben diese Auswahl. Die Sonne freilich sieht alles, auch vom Himmel mag es gelten; die Erde aber sehen zu lassen, widerspricht aller primitiven Anschauung! Und doch ist gerade sie neben dem Wasser das häufigst genannte Glied dieser Kette.

3. Die Umwandlung jener allgemeinen Güter aus subjektiven Pfändern in objektive Zeugen hat sich spät vollzogen. Sie ist aber in der Ilias (3, 278f.) ebenso fertig wie im Pentateuch (5.Mose 30, 19; auf solche Zeugnisse bezieht sich das Verbot Christi).

Das ist erklärlich genug. An der Erfüllung anderer Verfluchungen sind nur einzelne beteiligt, an der des Eidfluches der ganze Stamm: der alte Begriff von Recht und Ordnung (vgl. Hirzel, Nomos agraphos, Lasch S. 91; meine Rel.-Gesch. S. 54) verlangt Wahrung des Eides. Deshalb ist nur auf seine Verletzung bei Homer wie bei der eddischen Seherin eine Jenseitsstrafe gesetzt, wie nur auf Ein Gebot des jüdischen Dekalogs eine Verheißung. Nicht immer erlebt man die Erfüllung des Fluches; aber sie wird von der Volksseele gefordert und deshalb von dem wilden Strom, von dem harten Stein, die aus der Unterwelt hervorbrausen oder herausragen, später vollzogen.

4. Mit der Anrufung von Zeugen, die die Erfüllung des Fluches zu überwachen und auszuführen haben, erhalten die Schwurgottheiten neue Bedeutung (vgl. allg. Lasch S. 56). Sie erhalten eine gesteigerte ethische Bewertung, weil sie eben für das Recht zu sorgen haben. Von hier aus mag Varuna, wenn

er zunächst Herr des Urmeeres ist, Gott des Rechtes und Gesetzes werden. Ull mag eine Zeit mit Odin um die Führung des Götterstaats, um die Stellung als Staatsgott gekämpft haben (vgl. meine Rel.-Gesch. S. 378), und Juppiter, der Herr des heiligen Steines, wird zum Schutzgott des völkerrechtlichen Verkehrs.

Einen indogermanischen Schwurgott gibt es nicht. Zeus und Juppiter sind ja wohl identisch, aber im Tyr hat Golther (Handbuch d. germ. Mythol. S. 548) die gleiche Funktion nur vermutet und für Dyaus ist sie nicht nachzuweisen. Die anderen Schwurgötter aber, Varuna, Ullr oder bei den Hellenen Apollon, Demeter, Athena, Poseidon (Preller 1, 110), bei den Römern Castor, Hercules, Vesta (Wissowa S. 218, 227, 435, vgl. allg. S. 325) sind (Castor wenigstens in seiner spezifischen Ausprägung) erst nationale Gottheiten, zumeist erst aus ihrem allgemeinen Ansehen heraus zu Schwurzeugen befördert (wie bei den Römern besonders deutlich; ebenso bei der germanischen Trias Frey, Njord, Thor).

5. Es bildet sich schließlich das Bedürfnis eines allumfassenden Eides heraus, vielleicht schon in proethnischer Zeit vorbereitet. Er beruht, wie all solche offiziellen Formulierungen, auf einem Kompromiß und umfaßt

a) von den alten Pfändern das Ehebett, weil es als unbeweglich sich am besten zum Zeugen eignete;
b) von den *res nullius* Himmel und Erde (Il. 15, 36) oder die Sonne (Atlakvida 31) oder auch Sonne, Flüsse, Erde (Il. 3, 277);
c) von den geheiligten Zeugen die Styx oder den Ring des Ull;
d) von den neuen Schwurgottheiten Zeus oder Odin, doch gern noch durch ihre Teile oder Stätten fetischistisch vertreten (Zeus' Haupt 15, 37; Sigtyrs Berg Atlakvida Str. 31; Gottes Stadt Ev. Matth. 5, 35);
e) schließlich können bei den Hellenen noch spezifische Fluchgottheiten hinzukommen, die Erinyen (Il. 19, 259, vgl. Hirzel a. a. O.).

Daß das Anrufen nicht von vornherein nötig war, haben die Römer lange festgehalten (vgl. Schrader S. 168), nicht so die Griechen (ebd. S. 167). Dasjenige Volk, das es (wie auch Hirzels Buch zeigt) mit dem Eid am wenigsten genau nahm, hatte Zeugen und Vollzieher des Fluches am ersten nötig: den Erinyen haben die andern Nationen so wenig genau Entsprechendes zur Seite zu setzen wie den Litai.

Es ist klar, daß in dieser Darstellung vieles hypothetisch bleibt; aber ohne Hypothesen ist auch Hirzels umfassende Gelehrsamkeit und sein eindringender Scharfsinn nicht ausgekommen. Ich glaube aber, daß im großen und ganzen diese Entwicklung als leidlich gesichert gelten kann. An jedem Punkt haben wir sie durch Analogien aus der allgemeinen Religionsgeschichte stärken können und jeden Moment auch psychologisch wahrscheinlich zu machen gesucht. Die Hauptfrage bleibt ja natürlich die, ob wir das Verhältnis von Verfluchung und Anrufung richtig erfaßt haben. Gibt man uns aber das zu, so scheint die Geschichte der Schwurgötter einer allgemeinen Bedeutung nicht zu entbehren. Wir sehen, wie der Fetischismus sich der Zauberei nähert und wie aus diesen gemeinschaftlichen Anfängen sich, immer stärker individualisiert und immer konkreter angeschaut, die Göttergestalten entwickeln, wie aber auch bereits gefestigte Götterbilder in die Entwicklung hineingezogen werden. Wir sehen, wie eine übereinstimmende Notwendigkeit bis ins einzelne gleichartige Formen bei Hellenen und Germanen, bei Germanen und Römern hervorbringt, ohne daß wir diese als „indogermanisch", als proethnische Schöpfungen ansprechen dürfen. Diese Parallelentwicklung geht dann noch weiter: sie führt über die posthumen Meineidsstrafen zu einem ganzen unterirdischen Vergeltungssystem, über die offizielle Abgrenzung einer bestimmten Gruppe von Schwurgottheiten zu einem durchgebildeten Göttersystem — und über die Anfänge einer ethischen Bewertung von Treue und Untreue zu einem vollständigen Kodex der Tugenden und Ehrbegriffe!

Das Hörnermotiv in den Religionen

Von I. Scheftelowitz in Cöln

1 Die ursprüngliche Darstellung der Götter in Tiergestalt

„Der Tierkultus überhaupt ist, wie die gesamte Entwicklungsgeschichte des Mythus zeigt, in keiner Weise eine sekundäre Erscheinung. Vielmehr sind die Tiergötter im allgemeinen den menschlichen Göttern vorangegangen . . . So ist in Wahrheit der Tiergott ein Produkt der Assimilation zwischen den totemistischen Tierahnen und der Anschauung der Gestirne, Wolken, Blitze und anderer Naturerscheinungen als belebter persönlicher Wesen. Da der Naturmythus allem Anscheine nach die totemistischen Elemente überall vorfand, so ist aber wahrscheinlich auch der Tiergott die früheste Form des Naturgottes“[1]. Erst auf derjenigen Stufe, in der sich der Mensch der geistigen Überlegenheit und Herrschaft über die Tiere bewußt wurde, wurden die Tiergötter immer mehr vergeistigt und so in menschenähnliche Gestalten umgewandelt, denen alle menschlichen Eigenschaften in gesteigertem Grade zugeschrieben wurden. Unter den alten Kulturvölkern hat sich wohl am klarsten diese Auffassung bei den Ägyptern erhalten. Besonders erwähnenswert sind hier der Falke Horus, die Kuh Hathor, der Wolf Wepwawet, die Katze Bast, die Löwin Sechmet. Der Apis-Stier war die Inkorporation des ägyptischen Gottes Ptah. Chnum wurde ziegenköpfig dargestellt, Anubis hatte einen Tierkopf mit zwei aufrechtstehenden Hörnern, dagegen hatte der Mondgott Thot einen sichelartig ge-

[1] W. Wundt *Völkerpsychologie* II 2 (1906) 292.

bogenen Ibiskopf[1]. Die altbabylonischen Götter haben den Beinamen „Stier“ *(bûru)*. Marduk wurde als Stier dargestellt[2]. So werden der Wettergott Adad (= Ramman) und der Gott Ellil „großer Stier“ genannt[3]. Der Mondgott Sin heißt in einem Hymnus „kräftiger junger Stier mit starken Hörnern“[4]. Auf der V. Tafel des Epos Enuma eliš wird der Mond angefleht: „Strahle mit den Hörnern“[5]. Dagegen wird der babylonische Totengott Nergal als Löwe dargestellt[6]. Auch die Hebräer scheinen sich ursprünglich den Totengott in Gestalt eines Löwen gedacht zu haben. So wird der wortbrüchige Prophet 1. Kön. 13, 25ff. von einem eigenartigen Löwen getötet, ohne daß er seinen Leichnam berührte. Ein Überbleibsel dieser Anschauung scheint Jes. 38, 13 zu sein. Der von einer schweren Krankheit wiedergenesende Hiskia sagt dort: „Ich glaubte, Gott werde gleich einem Löwen mein Gebein zermalmen“. Die Tiergestalt soll die den Göttern innewohnende, übermenschliche Stärke zum Ausdruck bringen Die Kananiter verehrten den Baʿal unter dem Bilde eines Stieres[7]. Daneben finden sich noch in der Bibel Belege für den altsemitischen Stierkult. Im Reiche Israel wurden zu Dan und Bethel Stierbilder verehrt[8], ferner wird von der sündhaften Verehrung des Kalbes, 2. Mos., Kap. 32, erzählt. Ein bronzenes Stierbild

[1] Vgl. Röder *Arch. f. R.W.* XV, 74ff.; Erman *Die ägyptische Religion* p. 11ff. Hathor hat in einer Darstellung von der Kuh nur noch die Ohren beibehalten (Erman p. 13).

[2] A. Jeremias *Das Alte Test. im Lichte d. alt. Or.*[2] p. 30, Gressmann *Altor. Texte* II 60, Abbild. 102.

[3] H. Zimmern *Babylonische Hymnen und Gebete*, 2. Ausw. 1911, p. 7—8; Gressmann a. a. O. I, 83. Ramman hat als Blitzgott eine Doppelaxt. A. Jeremias a a O. p. 113.

[4] Zimmern *Babyl. Hymnen* 1905, 11; D. Nielsen *Altarab. Mondreligion* 1904, 110; Gressmann a. a. O. I, 80.

[5] Jeremias *Das Alte Test. im Lichte d. Alt. Or.*[2] p. 103.

[6] A. Jeremias a. a. O. p. 127 Eine löwenköpfige Gottheit findet sich auch in Syrien und im späteren Mithraskult, vgl. F. Cumont *Textes et monuments figurés* I, 79.

[7] Gressmann *Altor. Texte* II, 76ff.

[8] 1. Kön. 12, 28ff.

ist im Ostjordanland gefunden[1]. In Südarabien spielten Stierköpfe noch in jüngerer Zeit im Kulte eine bedeutende Rolle[2]. Die phönizische Astarte hatte einen Kuhkopf[3]. Im Ṛgveda führen zahlreiche altindische Götter den Beinamen „Stier" *(vṛṣabha)*, so Indra, Agni, Bṛhaspati, Parjanya, Rudra, Soma. Wegen ihrer gewaltigen Kraft werden Indra (Ṛ. V. I 174, 3; IV 16, 14), Agni (Ṛ. V. I 95, 5; III 9, 4; V 15, 3), Marutas (Ṛ. V. I 64, 7f.; III 26, 5) mit Löwen, Elephanten und Antilopen verglichen. Viṣṇu ist in seiner dritten Inkarnation *(avatāra)* ein Eber *(varāha)*[4], dagegen in seiner vierten Verkörperung halb Löwe, halb Mensch *(nṛsiṃha)*[5]. Der altindische Gott Dakṣa hat einen menschlichen Körper mit dem Kopfe eines Ziegenbocks[6]. Der Gott der Weisheit, Ganeśa, wird mit einem Elephantenkopf dargestellt[7]. Die Göttin Mahākālī hat einen weitaufgesperrten Rachen mit Eberhauern. Der indische Dämon Mahiṣāsura hat den Oberkörper eines Menschen, aber den Unterleib eines Büffels[8]. Der altindische Gott Hanumant hat den Kopf eines Affen, jedoch den Körper eines Menschen[9]. Auch im Buddhismus erinnern manche Götterdarstellungen an ihre ursprüngliche Tiergestalt. Der göttliche Bhairava ist mit einem Stierkopf abgebildet[10]. Auf den Inseln Sumatras kommen Idole vor, die auf dem Haupte flügel-

[1] J. Benzinger *Hebr. Archäologie*[2] 221, Abb. 129.

[2] D. Nielsen *Die altarabische Mondreligion* 1904, 112. Ebenso sind in Kanaan Kultursäulen mit Stierköpfen ausgegraben (Sellin *Tell Taanek* 1904, 107f.). Der biblische Ausdruck *abīr*, als Bezeichnung Jahves heißt nicht „Stier" sondern „Starker" (E. König *Gesch. der alttest. Religion* 1912, 261).

[3] W. Robertson Smith *Religion der Semiten*, übers. v. Stübe 1899 p. 237.

[4] Vgl. Ch. Coleman *Mythology of the Hindus* 1832, 16f. nebst Pl. VII, Fig. 1; J. A. Dowson *Classical Dictionary of Hindu Mythology* 1879, 37; L. v. Schröder *Indiens Literatur* 1887, 337.

[5] Dowson a. a. O. p. 37. [6] Coleman a. a. O. p. 6 nebst Pl. III, Fig. 3.

[7] Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums V Leiden 1909, 21, 71, 237.

[8] a. a. O. p. 70.

[9] Coleman a. a. O. p. 57ff. nebst Pl. IX Fig. 3—6: vgl. im Ṛgveda X 86 *Vṛṣakapi*.

[10] A. Grünwedel *Mythologie des Buddhismus* 1900 p. 170, Fig. 145f.

förmige Auswüchse haben[1]. Der altpersische Siegesgott Vərəθraγna tritt in Gestalt von verschiedenen kräftigen Tieren auf. So heißt es in Awesta (Yašt 14, 7): „Bei ihm stellte sich das zweite Mal ein, heranschwebend, Vərəθraγna, der Sohn des Ahura, in Gestalt eines anmutigen, mit goldgelben Hörnern verzierten Stiers, auf dessen Hörnern sich äußerte die göttliche Kraft.“ Dieser Gott verwandelt sich aber auch in einen Eber (Yašt 14, 15), einen Widder (Yašt 14, 23) oder in einen Bock (Yašt 14, 25)[2]. Auch Miθra erscheint in Gestalt eines Ebers mit scharfen Hauern (Yašt 10, 18).

Reste der ehemaligen Tierverehrung sind noch bei den Griechen und Römern zu finden. So stellte das Stierbild im Tempel zu Kyzikos den Dionysos dar. In Elis wird dieser Gott als Stier angerufen, in Argos *Βουγένης* genannt. Infolge von Nachahmung seiner Stiergestalt trugen die Bacchantinnen in Makedonien Hörner auf der Kopfbedeckung[3]. Die Bewohner von Nauplia verehrten einen Esel, in Phigalia (Arkadien) ist Demeter mit einem Pferdekopf abgebildet[4]. Poseidon, dessen Priester zu Ephesos *ταῦροι* hießen, wird der „stiergestaltige“ (*ταῦρος*, *ταύρειος*) und sein Fest „das Stierfest“ (*Ταύρια*) genannt[5]. Kronos scheint stierförmig gewesen zu sein[6]. Zeus tritt auch in Stiergestalt auf, weshalb er auch die Beinamen *κεράστης*, *κερασφόρος*, *κερόεις* hat[7]. In Stiergestalt naht Zeus der Europe und der

[1] Katal. d. Ethn. Reichsmuseums IV, Leiden 1903, 216f.

[2] Daneben erscheint dieser Gott auch als Roß (Yašt 14, 9), als Kamelhengst (Yašt 14, 4), als der Vogel Vāreγan (Yašt 14, 19) und als trefflicher Held (Yašt 14, 27).

[3] W. de Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen* 1903 p 179 und 183. Auch bei den Römern hat der griechische Bacchus Hörner, Paul. Fest p. 37. Hor. carm. II, 19, 30. Tib. II, 1, 3; Prop. III, 17, 19; vgl. ferner E. Rohde, *Psyche* II[4], 13f.

[4] W. de Visser a. a. O. p. 183f. [5] W. de Visser a. a. O. 196.

[6] O. Gruppe *Gr. Myth.* II, 1106 Anm.

[7] C. F. H. Bruchmann *Epitheta Deorum* Leipzig 1893, 125, 130. Über den kretischen Stiergott Zeus Asterios vgl. Ed. Meyer *Gesch. d. Altert.* II, § 93. In Mykenae ist neben Idolen ein silberner, gehörnter Stierkopf gefunden, der zwischen den beiden Hörnern das Doppelbeil, das Symbol der Herrschaft, trug. In dieser Form könnte man in altachäischer Zeit Zeus

Io[1]. Von den Hörnern des Juppiter ist die Rede, wenn er sich in einen Stier verwandelt[2]. Die Göttin Io wurde in der ältesten Zeit als Kuh dargestellt. Später hat man an Stelle der Kuh eine gehörnte Jungfrau gesetzt[3]. In Tiryns und Mykenae sind zahlreiche Kühe aus Terrakotta gefunden, die als alte Darstellungen der Hera (*βοῶπις πότνια Ἥρη*, Homer) aufgefaßt werden[4]. Die alten Gallier hatten sich manche Götter in Gestalt eines Bären, Ziegenbocks, Widders, Stiers, Pferdes (Epona) vorgestellt[5]. Auch in der germanischen Mythologie nehmen die Götter häufig Tiergestalt an. Die Langobarden verehrten Wodan unter dem Bilde einer goldenen Schlange. Die Cimbern führten einen ehernen Stier mit sich[6]. Der altnordische Gott Fenrir hat eine Wolfsgestalt[7]. Die göttlichen Wassermänner der deutschen Mythologie haben Stierformen[8]. Solcher Tierkult ist bei allen primi-

---

verehrt haben (vgl. G. Karo, in diesem Archiv VII, 125, 134, Anm. 1; Zehetmaier *Leichenverbrennung ... im alten Hellas* 1907, 53). Auf Gemmen der diktäischen Höhle sind Stiere und Ziegen abgebildet, die zwischen den Hörnern die Doppelaxt tragen (Karo ebenda, 130). Diese Tiergestalten verkörpern demnach Gottheiten, vgl. *Τράγιος* als Beinamen des Apollo in Naxos, und *Ἔριφος, Ἐρίφιος* als Beinamen für Dionysos in Sparta und Metapontum (vgl. W. de Visser a. a. O. p. 207 ff.).

[1] Roscher, *Myth. Lex.* I, 1410, II, 271 f.

[2] Ov. *Am.* I 3, 24; *Met.* II 855, 874; *Fast.* V, 606. Der spätrömische Juppiter Ammon, der vom Orient herkommt, hat auf seinem Haupte zwei Hörner (ein Original ist im Walraf-Richartz-Museum, Cöln, Nr. 565). Auf Münzen der römischen Kaiser (wie Aurelianus, Tetricus, Valerianus) ist eine Gottheit (meistens die Pax) mit drei Hörnern, von denen sich zwei seitwärts und eins in der Mitte des Kopfes befinden, abgebildet (Walraf-Richartz-Museum, Cöln, Kasten XXIV). Das mittlere Horn könnte nach R. Wünsch die Uräusschlange sein.

[3] W. H. Roscher *Myth.* Lex. II p. 271 f.

[4] O. Gruppe *Gr. Myth.* I 183 Anm. 12; Schliemann *Ilios* 284 ff.

[5] Ch. Renel *Les Religions de la Gaule* 1906, 186, 240 ff. Bronzestiere wurden in den Hallstadtgräbern (M. Hoernes *Urgesch. d. bildenden Kunst* 1898, 499) gefunden.

[6] K. Müllenhoff *D. Alt. IV* 1900, 201.

[7] Grimm *D. M.* I[4] 202.

[8] K. Simrock *Hdbch. d. D. M.*[6] 1887, 418, 449.

tiven Völkern der Erde verbreitet[1]. Der japanische Gott Joosie Tiedbak hat den Kopf eines Bären[2]. Auf die ursprüngliche Tierverehrung im Shintoismus deutet auch das Wort *ōkāmi* „großer Gott" hin, das eigentlich „Wolf" bedeutet. Noch heute werden die Füchse des Inari-Berges angebetet. Figuren von Füchsen, Ebern, Drachen, Rindern, Hunden sind in den Tempelhöfen aufgestellt und werden von den Japanern verehrt[3].

2 Die Hörner am Haupte der Götter, die Überreste ihrer einstigen Tiergestalt sind, wurden Symbole der übermenschlichen Kraft.

Von der einstigen Tiergestalt, welche ursprünglich die physische Kraft der Götter deutlich verkörpert hatte, blieben allmählich nur noch die Hörner als Symbole der Kraft und Stärke übrig. Da übrigens die Götter stets mit solchen Waffen ausgestattet waren, deren sich die Menschen in der jeweiligen Kulturstufe bedienten, so sah man in derjenigen Periode, in der der Mensch vor allem die Hornwaffe gebrauchte, naturgemäß in den Hörnern der Götter die niederschmetternde Waffe. Mit einem Hirschhorn tötet Freyr in der germanischen Mythologie den Beli[4]. Das Hirschhorn kommt auch in der amerikanischen Mythologie als Mordwaffe vor[5]. Waffen aus dem Horne des Hirsches und des Renntieres waren besonders in der Renntierzeit allgemein üblich[6]. Äxte und Waffen aus Elch-Hörnern haben sich

[1] Vgl. z. B. J. G. Müller *Gesch. der amerik. Urreligionen* 1887, 61; Ratzel *Völkerkunde* II² 42ff.; G. B. Grinnel *North American Indians*, London 1909, 20f.

[2] Coleman *Mythology of the Hindus* p. 342 nebst Pl. 38, Fig. 8.

[3] E. Schiller *Shinto* 1911, 19. 43. 78.

[4] K. Simrock *Hdbch. d. D. M.*⁶ p. 64, 330.

[5] Ehrenreich *Ztschr. f. Ethnol.* 1906, 572.

[6] Vgl. L. Reinhardt *Der Mensch zur Eiszeit in Europa* 1906, 144ff., 215ff. Über Renntierhornwaffen, die in Dänemark und im Westhavelland gefunden sind, vgl. Bregges *Praehistor. Ztschr.* I, 42f. In den westeuropäischen Feuersteingruben sind zahlreiche Äxte aus Hirschhorn aufgedeckt (Schnüttger *Praehistor. Ztschr.* II, 166f.).

noch bei den Columbia-Indianern (Nordamerika) erhalten[1]. In einem altindischen Beschwörungsliede gegen die Dämonin Arāyi wird der Gott Brahmaṇaspati angefleht, daß er herbeikommen möge, um mit seinem spitzen Horne die Arāyi aufzuspießen[2]. Der Kriegsgott Indra wird mit „einem spitzgehörnten wilden Stiere" verglichen, der „allein alle Völker" fortstößt[3]. Die Bibel vergleicht Gottes Kraft mit dem ungestümen gehörnten Tiere Reēm (4. Mos. 23, 22).

Hörner sind zunächst bei solchen Göttern, die auch als Stiere aufgefaßt worden sind, ganz selbstverständlich. So werden die zwei Hörner des Agni, der als Stier bezeichnet ist[4], häufig erwähnt[5]. Atharvaveda VIII, 3, 25 heißt es: ye te śṛinge ajáre jātavedas tigmáhetī bráhmasaṃśite, tábhyām durháram abhidásantam kimīdínam pratyáñcam arcíṣā jātavedó ví nikṣva. „Mit deinen beiden Hörnern, o Jātavedas (= Agni), die unvergänglich und eine spitze Waffe sind und von Brahman geschärft sind, durchbohre den lästigen Feind, den heranstürmenden Unhold mit deiner Flamme". Noch im Buddhismus hat der Totengott Yama Stierhörner auf dem Haupte[6]. Der Bodhisatva Mañjuśrī, der den Totengott Yama bändigt, als er Tibet entvölkerte, hat auf seinem Haupte zwei gewaltige Stierhörner[7]. Der Göttervogel Garuḍa hat einen blauschwarzen Kopf mit zwei Hörnern[8]. Sämtliche babylonischen menschengestalteten Götter tragen eine mit Hörnern versehene Kopfbedeckung als göttliches Abzeichen[9]. So hat

---

[1] H. H. Bancroft *Native races of the Pacific States*, New York 1875 I, 117.

[2] ṚV. X 155: *Arāyyam brahmaṇaspate tíkṣmaśṛṅgodṛṣánn ihi.*

[3] ṚV. VII 19, 1: *yás tigmáśṛṅgo vṛṣabhó ná bhīmá ékaḥ kṛṣṭīś cyāváyati prá víśvāḥ.* Vgl. auch ṚV. X 28, 2.

[4] Z. B. ṚV. VIII 49, 13; I 140, 6.

[5] ṚV. I 140, 6; V 2, 9; VIII 49. 13. Er hat auch den Beinamen *tigmaśṛṅga* „mit spitzen Hörnern versehen".

[6] A. Grünwedel *Mythologie des Buddhismus* 1900, 62 Fig. 48; 168 Fig. 142—143.

[7] Grünwedel a. a. O. 101 Fig. 83. [8] Grünwedel a. a. O. 188 Fig. 159.

[9] A. Jeremias *D. alte Test. im Lichte d. alt. Or.*[2] p. 203, 452. Die Göttin Mah hat auf ihrem Haupt nur ein Horn (R. C. Thompson *Semitic Magic* 1908, 63).

Ašur auf seinem Haupte zwei Stierhörner, dagegen Rammān vier Stierhörner, von denen zwei nach vorn, zwei nach hinten gebogen sind[1]. Ebenso ist der phönizische Ba'al Hammān mit Widderhörnern am Kopfe dargestellt[2]. Im prähistorischen Ägypten kommen zwei abwärtsgebogene Hörner als Göttersymbole vor[3]. Auch in der griechischen und römischen Mythologie sind vielfach die Hörner als die letzten Überreste aus der Zeit, in welcher die Gottheit in Gestalt eines gehörnten Tieres verehrt wurde, übrig geblieben So sind Acheloos und die übrigen griechischen und römischen Flußgötter, die man sich ursprünglich in Stiergestalt dachte, auf späteren Münzen als Menschen mit Stierhörnern abgebildet[4]. Pan, der ursprünglich als Bock verehrt war, wurde im Laufe der Zeit immer mehr vermenschlicht und behielt von seiner ehemaligen Tiergestalt schließlich nur noch die Hörner zurück. Dieselbe Entwicklung machten auch die ursprünglich bocksgestaltigen Satyrn durch, an deren tierische Gestalt in jüngerer Zeit nur noch die Hörner erinnern. Ebenso wurden die jonischen Silene, die ursprünglich Pferdegestalt hatten, in der praxitelischen Zeit nur noch durch ihre gespitzten Ohren gekennzeichnet[5]. Der von dem griechischen stiergestaltigen Dionysus beeinflußte römische Gott Bacchus hat nur noch Hörner[6]. Bilder von gehörnten Kentauren sind in Cypern gefunden[7]. Viele altgallische Götter haben Hirschhörner[8]. Derartigen menschen-

[1] Gressmann *Altor. Texte* II 56 Abb. 90; 60 Abb. 103. Auf der Darstellung einer altbabylonischen liturgischen Szene ist ein Saiteninstrument abgebildet, an dessen unterem Teil ein Kopf mit zwei Hörnern angebracht ist (Gressmann a. a. O. II 48 Abb. 77).

[2] W. Robertson Smith *Religion d. Semiten* 1899, 346 f.

[3] Gressmann a. a. O. II 83 Abb. 152—153.

[4] W. de Visser a. a. O. 190 f; vgl. bei den Römern nach griechischer Vorlage Verg. *Georg.* II 371, Ovid. *Am.* III 6, 35; Paul. *Fest.* p. 363: *taurorum specie simulacra fluminum id est cum cornibus formantur, quod sunt atrocia*; ferner F. Th. Elworthy *Horns of honour* 1900 p. 23.

[5] W. de Visser a. a. O. p. 191 f.

[6] S. oben S. 454 Anm. 3.

[7] *Ztschr. f. Ethnol. Verh.* XXXI, 75.

[8] Ch. Renel *Les religions de la Gaule* 1906, 202 und 269 f. Anm. 1.

gestalteten Göttern mit Hörnern am Haupte begegnet man auch bei den Indianern. So ist auf der Trommel des Medizinmannes aus Missouri, womit er Krankheitsdämonen verscheucht, ein Götterkopf dargestellt, der mit zwei Hörnern und kurzen Strahlen versehen ist[1]. Der Kriegsgott und die Kriegsgöttin der Dakotas haben zwei mächtige Hörner auf dem Haupte[2]. Ebenso haben verschiedene andere Götter der Dakotas zwei Hörner, wie der Sonnengott. Den göttlichen Herrscher der abgeschiedenen menschlichen Seelen, Unkatahe, stellen sie sich als ein Wassertier mit zwei Hörnern dar[3]. Eine andere amerikanische Gottheit hat die Gestalt eines Panthers, der auf seinem Kopfe die zwei Hörner trägt[4]. Der schützende Hausgeist der nordamerikanischen Indianer hat ebenfalls zwei Hörner auf seinem Haupte[5]. In der Magik der Indianer spielen gehörnte überirdische Wesen eine große Rolle[6]. Der amerikanische Gott Nanabush, der Schöpfer der Geister, ist ebenfalls gehörnt[7]. Eine Götterfigur der Hopi-Indianer hat auf dem Haupte zwei kleine Hörner, während sie in der Hand ein Hirschgeweih trägt[8]. Viele bei den Festen der Hopi-Indianer verwendete Masken, durch welche gewisse Götter personifiziert sind, tragen auf dem Haupte meistens zwei Hörner, die teils senkrecht auf dem Haupte stehen[9], teils Büffelhörner[10],

[1] M. Bartels *Medizin der Naturvölker* 1893, 176 f.

[2] F. S. Drake *Indian Tribes of the United States* 1885 I, 146 nebst Pl. 31 F; p. 157 nebst Pl. 35 Nr. 8.

[3] F. S. Drake a. a. O. I Pl. 39 Nr. 35 nebst p. 162, 232; E. R. Emerson *Indian Myths* 1884, 152, 299

[4] F. S. Drake a. a. O. I, 121 f. nebst Pl. 28; E. R Emerson a. a. O. p. 378.

[5] Ch. G. Leland *Algonquin Legends of New England*, London 1884, Fig. auf dem Titelblatt.

[6] Drake a. a. O. I, 161 f. nebst Pl. 39.

[7] Emerson a. a. O. 276, 298.

[8] *21th annual Rep. of the Bureau of Americ. Ethnol.*, Washington 1903 p. 121 und Pl. LIX.

[9] *21th ann. Rep. of the Bureau of Am. Ethn.* p 81 und Pl. XIX.

[10] a. a. O. p. 69 f. und Pl. VII—VIII; 96 und Pl. XXXIV, XXXVII; p. 101 und Pl. XXXIX, LXII.

Kuhhörner[1], Schafhörner[2] oder Hirschgeweih[3] sind. Einzelne tragen auf dem Haupte nur ein Horn[4], andere tragen in der Hand Geweih von Elch und Hirsch[5].

3 Dämonen mit Hörnern

Der Glaube, die Welt sei von Geistern überfüllt, ist überall verbreitet. Nach babylonischer Vorstellung hatten manche halb tierische, halb menschliche Gestalt.[6] Die Dämonen (Rākṣasas) der Hindus und der Japaner haben häufig zwei Hörner.[7] Die Feldgeister hatten bei den Semiten einen dem Bocke ähnlichen Kopf (*τραγου τι φασμα*) wie die griechischen Satyrn[8]. Im israelitischen Glauben sind solche Wesen zu Dämonen herabgesunken. Die Bibel verbietet es, die bocksgestalteten Dämonen (שְׂעִירִם) zu verehren.[9] Noch bei den heutigen christlichen Völkern sind solche Wesen der heidnischen Zeit nicht ganz geschwunden. In Großrußland glaubt man, daß die Waldgeister goldene Hörner haben.[10] Die altsemitischen Stiergötter sind bei den Israeliten ebenfalls zu Dämonen *(šēdim)* geworden. „Der Kopf des Dämon *(šēd)*", heißt es im Midraš[11], „gleicht dem Kalbe, an dessen Stirn ein Horn hervorragt". Im jüdisch-hellenistischen Zauber des

[1] a. a. O. p. 113 und Pl. XLIX. [2] a. a. O. p. 102 Pl. XL

[3] a. a. O. p. 103 Pl. XLI.

[4] a a. O. p. 60 Pl. II und III; 85 und Pl. XXIII; 91 und Pl. XXX.

[5] a. a. O. p. 15; 60 und Pl. II.

[6] G. Maspero *Histoire anc. des peuples de l'Orient classique* I 631 ff.; R. C. Thompson *Devils and Evil Spirits of Babylonia* II 149 ff.

[7] H. H. Juynboll *Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums* V, Leiden 1909, 29 Nr. 1861, Coleman *Mythology of the Hindus,* London 1832, 342 nebst Pl. 38 Fig. 8.

[8] Photius *excerpt. e Jambl. hist. Babyl.* cap. 3 f., Rohde *D. griech. Roman* II. Aufl. p. 394.

[9] 3. M. 17, 7; 2. Chr. 11, 15; Jes. 13, 21. Midr. Jalquṭ zu 3. M. 17, 7 sagt ausdrücklich, daß שְׂעִירִם „Dämonen" (שֵׁדִים) seien. Über die ägyptische Anbetung von Böcken vgl. Josephus *Contra Apionem* 2, 7.

[10] Mannhardt *Wald- und Feldkulte*[2] II 145. Auch im neugriechischen Volksglauben existiert ein dämonisches Wesen in Bocksgestalt (Rohde *D. gr. Roman*[2] 394 Anm. 1).

[11] Bamidbar Rabbā Par. XII.

4. Jahrhunderts n. Chr. wird ein göttliches Wesen mit Widderkopf als heilbringende Macht angerufen.[1] Der altchristliche Glaube, daß der Teufel Hörner habe, ist ein Rest von der heidnischen Göttervorstellung.[2] So spießt der Teufel in Gestalt eines Ochsen einen Genossen des heiligen Martinus (im 4. Jhrt.) mit seinen Hörnern auf.[3] Die Teufelshörner stammen somit nicht aus der germanischen Mythologie, wie man bisher annahm. Die Hexen der Walpurgisnacht tragen ein Horn in der Hand.[4]

4 Die Beziehungen der Götterhörner zum Monde

Nach D. Nielsen und A. Jeremias[5] besitzen die semitischen Gottheiten, welche Hörner haben, Mondcharakter. E. Siecke[6] nimmt sogar für die gehörnten Götter aller Religionen Mondursprung an. „Die Hörner der Götter", sagt er, „können nicht anders als auf Mondursprung bezogen werden. Um ihretwillen allein sind manche als Stiere oder Kühe, andere wieder ziegengestaltig gedacht worden." „Hörner bei einer göttlichen Gestalt pflegen ein sicheres Kennzeichen ihres Mondursprungs zu sein. So allein sind sie verständlich, während die herkömmliche Auffassung, dem menschlich gedachten Gott sei das Horn als ein Symbol der Erhabenheit und Macht beigegeben, unserer Phantasie schwer Faßbares zumutet." Dieser Auffassung, daß Hörner bei den Göttern ein lunares Kennzeichen sind, schließt sich P.

---

[1] A. Dieterich *Abraxas* 1891, 173.

[2] Vgl. *Ztschr. f Deutsche Mythol.* 1855, II 63, Grimm *Deutsche Myth.*[4] III 294. Nach Grimm und A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[3] p. 37 soll der Teufel vom Bocke des Gottes Donar die Hörner haben. Dagegen nimmt F. Th. Elworthy *Horns of honour* 1900, 124ff. an, daß Pan, der die Personifikation der tierischen Sinnlichkeit gewesen war, das Vorbild für den Teufel gebildet hätte.

[3] Sulpicius Severus *Vita Martini*, vgl. G. Roskoff *Geschichte des Teufels* I, 1869, 279.

[4] K. Simrock *Hdbch. d. Deutschen Myth.*[6] p. 471.

[5] Nielsen *Die altarabische Mondreligion* 1904; A. Jeremias *Das alte Testament im Lichte des alten Or.*[2] p. 100 Anm. 2.

[6] Siecke *Götterattribute* 1909, 91 und 228f.

Ehrenreich[1] ohne weiteres an. Allein diese Ansicht ist sehr unwahrscheinlich. In den altbabylonischen Darstellungen erscheint der Mond gewöhnlich in der Form einer einzigen Sichel, die sich zuweilen sogar zur Scheibe rundet.[2] Auch auf südarabischen Denkmälern ist der Mond als eine Sichel abgebildet, über der ein Stern strahlt. Die Mondsichel erscheint sogar als Unterlage einer Gottheit.[3] Auf einem südarabischen Siegelzylinder zeigt sich die Sichel des Mondes über drei Stierköpfen, woraus Nielsen[4] ohne weiteres schließen möchte, daß die gebogenen Hörner des Stierkopfes ebenfalls Neumondhörner bezeichnen, was aber kaum anzunehmen ist. Denn gerade der Umstand, daß hier der Mond schon als Sichel veranschaulicht ist, deutet darauf hin, daß die Stierköpfe nicht den Mond bezeichnen sollen. Der ägyptische Mondgott Chons von Theben und ebenso der Mondgott Toth haben Menschengestalt mit einer Mondsichel auf dem Haupte.[5] Der primitive Mensch erblickte nicht in den Stierhörnern das Bild des Mondes, sondern es fiel ihm die Ähnlichkeit der Mondsichel mit einem flammenden Horne auf, weshalb er auch die Mondsichel bisweilen mit dem Ausdruck „Horn" bezeichnete. So werden im Assyrischen, Griechischen und Römischen die Sicheln

---

[1] Ehrenreich *Allgemeine Mythol.* 1910, 202, 246.

[2] Vgl. Gressmann *Altor. Texte* II 32 Abb. 47; p. 59 Abb. 95; 85 Abb. 157; 109 Abb. 224; 61 Abb. 104; S. Curtiss *Ursem. Religion* 1903, 331 Abb. 43—44; 335f. Abb. 49—52.

[3] D. Nielsen *Die altarabische Mondreligion* p. 110, 135, 157, 183f.

[4] A. a. O. p. 111. Nielsens Annahme p. 113f.: „Wenn der Neumond als Stier aufgefaßt wird und der Vollmond als menschliche Gestalt, so wird der zu- oder abnehmende Mond ein Stier mit menschlichem Gesicht, ein Stiermensch wie Eabani im Gilgameš-Epos" entbehrt jeder Begründung. Ebenso wie die altbabylonischen Könige den Göttern entsprechend Hörner am Haupte tragen, so trägt auch der Halbgott Eabani die göttlichen Züge eines Stieres an sich.

[5] Vgl Wilkinson und Birch *Manners and Customs of the Anc. Egypt.* 1878, III 175, 162f., 165. Dagegen trägt der Apis-Stier die Sonnenscheibe zwischen den beiden Hörnern und sind demnach seine Hörner nicht mit dem Monde in Zusammenhang zu bringen (Roscher *Lex. d. Gr. u Röm. Myth.* I 420).

des Mondes „Hörner" genannt.[1] Im Arabischen und Hebräischen heißen sogar die Sonnenstrahlen „Hörner" (vgl. auch hebr. קרן denom. „strahlte") und im Altindischen wird das sich züngelnde Feuer „tausendhörnig" genannt (R. V. V 1, 8). In der altkretischen Kunst wird der Mond in der Form einer Sichel dargestellt.[2] Da nun die altbabylonischen Götter gewöhnlich als kräftige Stiere versinnbildlicht werden, so ist es ganz natürlich, daß der Mondgott Sin in einem altbabylonischen Epos „jugendkräftiger Stier mit starken Hörnern" heißt.[3] Die Tierdarstellung der Götter ist, wie ich bereits in Abschnitt 1 ausgeführt habe, vor allen Dingen darin begründet, daß der primitive Mensch das Besondere und Auszeichnende am Menschen, seine geistige und sittliche Natur, noch nicht genügend beachtete und ihn ausschließlich nach seinen körperlichen und animalischen Qualitäten beurteilte. Da nun Körperkraft oder gewisse körperliche Eigenschaften als das Wertvollste galten, so lag es nahe, gewisse Tiere, die ihn in dieser Hinsicht übertrafen, höher als den Menschen zu schätzen und ihm Verehrung zu zollen. Die Hörner sind die niederschmetternde Waffe der Götter, was besonders aus der altindischen Mythologie hervorgeht.[4] Die göttliche Kraft des altpersischen Siegesgottes, der in Stiergestalt auftritt, äußert sich in den Hörnern (Yašt 14, 7). Da die Hörner eine vorzügliche Schutzwehr des

---

[1] Vgl. Nielsen a. a. O. p. 59 und 110. Vgl. *Κεραΐαι σελήνης*. Selene wird charakterisiert als *χρυσόκερως*, *δίκερως*, *ἀμφίκερως*, *ταυρόκερως*, *κερόεσσα*, vgl. lat. *cornua lunae, luna bicornis* (s. E. Siecke *Götterattribute* 228 Anm. 6). Auch altind. *śṛṅga* „Horn" hat in jüngerer Zeit die Bedeutung „Mondsichel". Wenn der Henkel eines Gefäßes in den meisten Sprachen „Ohr" genannt wird, so wäre es verkehrt, daraus schließen zu wollen, daß das Gefäß jemals als ein mit Ohren versehenes Wesen angesehen wurde, vgl. z. B. hebr. אֹזֶן „Ohr, Henkel", ai. *Karṇa* „Ohr, Henkel", gr. *οὖς* dss., fr. *oreille* dss., engl. *ear* dss.

[2] G. Karo in diesem *Archiv* VII 148f.

[3] Vgl. oben p. 452. Im *Ṛgveda* VII 55, 7 wird der nächtliche, mit unzähligen Sternen besäte Himmel als ein gewaltiger Stier (*vṛṣabha*), der Tausende von Hörnern hat (*sahasraśṛṅga*) bezeichnet.

[4] Vgl. Abschnitt 2.

Tieres gegen seine Feinde bilden, so hat sich daraus die Vorstellung entwickelt, daß die Kraft, die das lebende Tier durch sie besaß, selbst dann noch in den Hörnern schlummere, wenn sie schon vom Tiere abgetrennt sind. Darum sind die Hörner bei den verschiedensten Völkern ein wirksames Schutzmittel gegen böse Mächte und dämonische Einflüsse.[1] Im alten Indien war das Śatavāra-Amulett, wodurch man vor Dämonen gefeit war, mit zwei Hörnern versehen. Von diesen zwei Hörnern sagt Atharvaveda XIX 36, 2[2]: *śṛṅgābhyāṃ rakṣo nudate* „mit seinen zwei Hörnern stößt er die Dämonen nieder". Atharvaveda III 7, 1—2 rühmt das Horn der Gazelle als ein Mittel gegen die Xetriya-Krankheit: „Auf dem Kopfe der hurtigen Gazelle ist ein heilsames Mittel. Mit seinem Horn hat er das Xetriya verjagt, es von ihr austreibend; auf seinen vier Füßen folgt hinter ihr her der kräftige Gazellenbock: Entkräftige, o Horn, das Xetriya." Die Parsen nahmen an, daß das göttliche Tier Xara (Esel) mit seinem Horn alle dämonischen Geschöpfe töten werde.[3] Die ältesten Sprachdenkmäler beweisen, daß Hörner das Symbol der Kraft und Macht sind. Als der König Ahab vor Beginn des Kampfes mit den Syrern die Baalspriester um den Ausgang der Schlacht befragte, machte sich einer von ihnen zwei eiserne Hörner und sprach: „Mit diesen (Hörnern) wirst du die Syrer niederstoßen, bis du sie völlig vernichtet hast."[4] Der kräftige Stamm Josef wird (5. M. 33, 17) mit einem „erstgeborenen Stiere von majestätischem Aussehen" verglichen: „Seine Hörner sind wie die Hörner des Tieres Reēm, mit denen er die Völker ins-

[1] Vgl. hierüber Abschnitt 7. [2] Vgl. auch den Kommentar.

[3] *Bundehiš* cap. 29. Über das „irreale Einhorn" vgl. O. Keller *Die antike Tierwelt* I 1909, 415 ff.

[4] 2. Kön. 22, 11. In Mika 4, 13 wird Zion mit einem Stiere verglichen: „Deine Hörner mache ich eisern, deine Hufe mache ich ehern, damit du viele Völker zermalmst." In Zach. 2, 1—4 versinnbildlichen Hörner mächtige siegreiche Völker. In Dan. cap. 8 werden zwei mächtige Könige mit einem Widder und Ziegenbock verglichen, deren gewaltige Kraft in den Hörnern beruht.

gesamt niederstößt." Die pflichtvergessenen Fürsten werden (Ezechiel 34, 21) mit mächtigen Hörner tragenden Böcken verglichen, die mit ihren Hörnern die Schwachen zurückdrängen und nach außen versprengen. Auf einem altägyptischen Denkmale wird ein mächtiger König, der seine Feinde bezwingt, als ein gewaltiger Stier dargestellt, der mit seinen Hörnern nicht nur die Feinde, sondern auch die Wälle einer feindlichen Stadt niederstößt.[1] Daher waren die assyrischen Standarten mit zwei Stierhörnern versehen, die den Feind niederschlagen sollten.[2]

Wegen ihrer Stärke werden darum die Helden mit Stieren und Löwen verglichen, so z. B. bei Homer.[3] Als ein äußeres Zeichen ihrer Stärke trugen deshalb auch die Krieger Hörner auf den Helmen. So waren die Helme der altgriechischen Krieger, der Etrusker, Gallier und Angelsachsen häufig mit Hörnern verziert.[4] Die im altägyptischen Grabe des Seti I abgebildeten libyschen Krieger haben eine Kopfbedeckung mit zwei Hörnern.[5] Die Krieger der afrikanischen Neger tragen ebenfalls Hörner am Kopfe. Die Negerkrieger an den Nilquellen tragen sogar ein ganzes Tierfell (gewöhnlich Antilopenfell), dessen Kopfstück nebst Hörnern über das Haupt des Kriegers gestülpt ist.[6] Römische Soldaten erhielten als äußere Auszeichnung ein *corniculum* „einen hornförmigen Ansatz am Helme".[7] Ein mit solchem Ehrenhörnchen ausgezeichneter Soldat hieß *Cornicularius*. Das Haupt eines

---

[1] Capart *Primitive Art in Egypt,* London 1905, p. 242f., 246.

[2] Vgl. Gressmann *Altor. Texte* II 35.

[3] Ilias II 480f. (Agamemnon mit einem herrlichen Stiere verglichen); Il. V 299; 782; Od. VI 130 sind Helden mit Löwen verglichen; vgl. ai. *nṛsiṃha* „Held" eigentlich „ein Mann wie ein Löwe".

[4] Vgl. Seligmann *Der böse Blick* II 135; F. Th. Elworthy *Horns of Honour* London 1900, p. 5, 32ff.; Ch. Renel *Les religions de la Gaule* 1906, 186. Manche Helme der altgallischen Krieger waren auch mit Tierköpfen versehen. Über die Eberhelme der Angelsachsen vgl. R. M. Meyer *Altgerm. Religionsgesch.* 1910, 201f.

[5] Vgl. Capart a. a. O. 31 Fig. 10 und p. 43 Fig. 19.

[6] R. Karutz *Afrikanische Hörnermasken* p. 60ff.

[7] Vgl. z. B. Liv. X 44, 5.

siegreichen Helden scheint noch zu Shakespeares Zeiten mit Hörnern geschmückt worden zu sein, vgl. Shakespeare *As you like it*, Act. IV sc. 2: *Let's present him (the killed deer) to the duke, like a Roman conqueror; and it would do well to set the deer's horns upon his head for a branch of victory.* Auch die Kopfbedeckungen der Indianer haben zuweilen zwei Hörner.[1]

Daß das Horn schon in sehr alter Zeit als äußeres Merkmal für die Stärke, womit das mächtige Tier alles Feindliche niederwirft, aufgefaßt wurde und somit die wuchtige Kraft das dominierende Element in der Vorstellung von dem Ausdruck Horn bildete, beweist der Begriffswandel dieses Wortes. „Horn" hat in mehreren Sprachen auch die Bedeutung „Stärke, Macht" erhalten, so im Hebräischen *(qeren)*, Altindischen *(śṛṅga)* und Lateinischen *(cornu)*. Der schwergeprüfte Hiob ruft aus: „Meine Macht *(qeren)* liegt im Staube" (Hiob 16, 15); vgl. Amos 6, 13: „Wir haben uns Macht *(qeren)* verschafft"; Jerem. 48, 25: „Zerbrochen ist Moabs Macht"; Ps. 148, 14: „Er erhöht die Macht seinem Volke".[2] Das Horn in seiner eigentlichen Bedeutung und als Merkmal der Machtfülle kommt in Ps. 92, 11 klar zum Ausdruck: „Du erhöhst mein Horn wie das Horn des Tiers Reēm." In diesem Sinne sagt auch der Midraš Ēkā Rabbā II 3: „Zehn Hörner gibt es in Israel: 1. das Horn Abrahams, 2. das Horn Isaaks, 3. das Horn Josefs, 4. das Horn Moses[3], 5. das Horn des Gesetzes, 6. das Horn des Priestertums, 7. das Horn des Levitentums, 8. das Horn der Prophetie, 9. das Horn des Tempels, 10. das Horn Israels. Andere Gelehrte setzen für letzteres das Horn des gesalbten Königs[4] ein. Alle diese Hörner wurden dem

[1] *15th Ann. Rep. of the Bureau of Ethnol.* 1893/94 Washington 1897, 301 Pl. CX. [2] Vgl. auch Ēkā II 3; Ps. 75, 11.

[3] Der Midraš übersetzt 2 M. 34, 29, 35 קָרַן עוֹר פָּנָיו so wie die Vulgata: *cornuta facies* statt: „Es strahlte die Haut seines Antlitzes." Infolge dieser falschen Übersetzung wurde Moses in der mittelalterlichen Kunst stets mit zwei Hörnern auf dem Haupte dargestellt.

[4] 1. Sam. 2, 10: „Gott gibt Macht seinem König und erhöht das Horn des Gesalbten."

Volke Israel aufs Haupt gesetzt, aber als sie gesündigt hatten, wurden sie ihnen wieder abgenommen, wie es heißt (Ēkā 2, 3): „Gott hieb ab in heißem Zorne Israels ganzes Horn; und sie wurden alsdann den heidnischen Völkern gegeben.“ Im Altindischen vgl. Ṛgv. VIII 86, 5: „Die Macht des Rechts *(śṛṅgaṃ ṛtasya)* hat Gott Savitar weit verbreitet.“ Viele Belege über lat. *cornu* im Sinne von „Kraft, Macht“ sind im Thes. Ling. Lat. IV Sp. 973 enthalten.

Dagegen sind die Hörner des Mondes in der ältesten Mythologie nicht als Symbol der alles überwindenden Stärke gedacht worden. In Europa, Asien, Afrika und Amerika herrschte allgemein der Glaube, daß das Horn und Geweih der Tiere die außergewöhnliche Kraft besitzen, die Dämonen zu verscheuchen. Wenn nun das Tierhorn als Symbol der göttlichen Macht von dem Monde beeinflußt sein sollte, wie konnte sich dann bei den Babyloniern, Indern, Malayen, Mongolen, afrikanischen Negern, den Indianern Amerikas und in Polynesien die Vorstellung bilden, daß ein Dämon (Drache) zuweilen den Mond angreift und im Begriffe ist, den Mond zu verschlingen, weshalb die Verfinsterung eintrete, und daß der Mond nur mit Hilfe der Götter oder Menschen vor der Verschlingung gerettet würde, indem sie den Dämon durch Schießen und durch ohrenerschütterndes Lärmen verscheuchen?[1] Hätte man schon zu der Zeit, wo dieser Mythus sich entwickelt hatte, das Mondhorn mit einem Stierhorn identifiziert, so hätte doch der Mond mittels solcher Krafthörner den Dämon ohne weiteres niederschmettern müssen.

---

[1] Vgl. z. B. A. A. Macdonell *History of Sanskrit Literature* 1900, 114; Jeremias *D. A. Test im Lichte d. alten Or.*[2] 101ff.; W. W. Skeat-Bladgen *Malay Magic* 1900, 11ff.; F. Ratzel *Völkerkunde* II[2] 40; Tylor *Primitive Culture* I[4] 328f. In Polynesien wird der Dämon, der den Mond zu verschlingen droht, durch das Opfer eines hervorragenden Zauberers besänftigt, so daß er dann den Mond frei läßt (W. D. Westervelt *Legends of Maui* Honolulu 1910, 41f.; Waitz-Gerland *Anthropologie* VI 1872, 266). Das Lärmen während der Mondfinsternis war auch bei den klassischen Völkern üblich (E. Rohde *Psyche* II[4] 28 Anm. 2).

In den ältesten Sprachdenkmälern ist also das die Götter und gewisse Menschen auszeichnende Horn nicht im geringsten in Beziehung zum Mond gesetzt. Die Hörner der Götter versinnbildlichen ihre gewaltige Kraft und Macht, während der Mond in den alten Religionen hauptsächlich als Fruchtbarkeit verleihende Gottheit aufgefaßt ist. Darum stellen sich die amerikanischen Ureinwohner und die indischen Völker den Mond als Hasen vor.[1] Diese indische Anschauung von dem „Mondhasen" hat sich sogar nach China, Japan, Tibet und zu den Kalmüken verbreitet.[2] Der Hase ist deshalb ein Symbol der Fruchtbarkeit, weil er oft viele Junge wirft.[3] Hätten nun diese Völker die Götterhörner vom Monde abgeleitet, so würden sie sich nicht den Mond als Hasen, sondern als gehörntes Tier vorgestellt haben. Selbst die Todas (Südindien), deren Hauptbeschäftigung die Büffelzucht ist, und die sehr viele religiöse Zeremonien für das Gedeihen der Büffelherden haben, halten den Mond nur für einen Hasen.[4]

In der Hindu-Religion ist Śiva, der die Zeugungskraft verkörpert und daher den Phallus *(liṅgam)* als Abzeichen hat, mit dem Mond in Beziehung gebracht; denn er hat im Kopfputz einen Halbmond und oberhalb desselben einen Schädel. Ebenso hat sein Sohn Ganeśa, der Gott der Weisheit, dieselben Symbole auf seinem Kopfschmuck.[5] Der Mondgott Candra oder Soma wird als ein Jüngling dargestellt, dessen Gesicht die Mondsichel ein-

---

[1] Vgl. P. Ehrenreich *Allgemeine Mythol.* 147, 244; J. Lippert *Kulturgesch. der Menschheit* II 395. Darum heißt der Mond im Altindischen: „Den Hasen in sich fassend" oder „Den Hasen als Symbol habend", vgl. *śaśabhṛt śaśadhara, śaśalakṣaṇa, śaśalakṣman, śaśāṅka, śaśin.* Dementsprechend heißt die Mondsichel: *śaśikhaṇḍa* „Hasenabschnitt".

[2] Vgl. L. Frobenius *Das Zeitalter des Sonnengottes* I 1904, 356.

[3] Deshalb wurde er auch ein erotisches Symbol. So sieht man Aphrodite und Eros sehr häufig in Verbindung mit dem Hasen, vgl. W. H. Roscher *Lex. d. Griech. u. Röm. Myth.* I 398f., 1367; F. G. Welcker *Griech. Götterlehre* II 717.

[4] Rivers *Todas* 1906, 38 ff., 592.

[5] *Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums* Leiden 1909, Bd. V 5, 66—68; 21, 71; 237.

rahmt und der auf einem von einer Antilope gezogenen Wagen sitzt.[1]

In dem altiranischen Religionswerk Awesta hat der Fruchtbarkeit spendende Mond den Beinamen *gaočiθra* „Rindersamen in sich enthaltend", vgl. Yašt 7. Nach dem mittelpersischen Werk Bundehiš cap. 10 enthält nämlich der Mond den Samen des sterbenden Urrindes. Aus diesem Samen sind dann die verschiedenartigen Tiere hervorgegangen. Darum scheint der Mond in der späten parsischen Zeit und im jungen Mithraskult in Verbindung mit Stieren gebracht zu sein. Auf kleinen parsischen Denkmälern ist der Mond als eine Sichel dargestellt, die auf einem Wagen ruht, der von zwei weißen Stieren gezogen wird. Auf mithrischen Münzen von Tarsos steht die Mondgöttin, die die Sichel entweder auf den Schultern oder auf dem Kopfe hat, auf einem Wagen, der von zwei Zebus gefahren wird.[2] Auch der im 11. Jahrhundert (n. Chr.) lebende Albîrûnî berichtet, daß nach parsischer Vorstellung der Mondwagen von einem weißen Stier, der mit goldenen Hörnern und silbernen Füßen versehen ist, gezogen wird.[3] Also ganz sekundär ist dem Mond ein gehörntes Tier zugesellt worden.

---

[1] Coleman *Mythology of the Hindus* 1832, 131f. nebst Pl. 25 Fig. 1. Nach Hillebrand *Ved. Myth.* I 296ff., 339f. soll bereits Ṛgveda *Soma* der Mond sein, da er dort *retodhā* „Samen verleihend" heißt (IX 86, 39), und ferner die Hörner (*śṛṅge*), die er Ṛgv IX 70, 7 wetzt, die Mondhörner sein sollen (Hillebrand a. a. O. I 339 Anm. 1). Allein als Gott ist Soma ebenso wie die anderen Götter als Stier gedacht, und ebenso wie z. B. der Stier Agni seine Hörner wetzt (Ṛ. V. VIII 49, 13, V 2, 9), so ist hier auch von dem Stier Soma die Rede. Altindische Lexikographen geben für *go* 'Rind, Stier' auch die Bedeutung 'Mond' an, die aber, da sie in der Literatur bisher unbelegt ist, ganz jung ist.

[2] F. Cumont *Textes et monuments figurés rel. aux Mystères de Mithra* I 127.

[3] Albîrûnî *Āṯār-albāqiye* hrsg. und übers. E. Sachau 1878, p. 212; vgl. auch Cumont a. a. O. I 128. Vereinzelt dient der brünstige Stier als Symbol der Zeugungskraft (vgl. J. A. Dulaure *Die Zeugung in Glauben, Sitten und Bräuchen* 1909, 188). Ein derartiges Stieramulett zur Erhöhung der männlichen Zeugungskraft kommt bei den Römern vor.

Auch bei den Indianern ist der Mond als Sichel aufgefaßt, die von der Mondgöttin entweder um deren Hals oder auf dem Kopfe getragen wird[1] Diese Mondgöttin ist Gattin der Sonne und Spenderin der Fruchtbarkeit und des Lebens. Die Seelen aller verstorbenen weiblichen Menschen nimmt sie auf.[2] Darum heißt sie auch „Sammlerin der Seelen".[3] Also in Amerika ist die eigentliche Mondgottheit kein gehörntes Wesen.

Demnach läßt sich die Behauptung, daß Hörner bei einer göttlichen Gestalt ein sicheres Kennzeichen ihres Mondursprungs seien, schwerlich aufrechthalten. Der Mond wird in den ältesten Denkmälern deutlich als Sichel dargestellt, dagegen bezeugen die ältesten schriftlichen Überlieferungen, daß die Hörner der Götter die Macht und Stärke charakterisieren und somit Reste der ehemaligen Tierverehrung sind. Auch die Begriffsentwicklung des Wortes Horn in verschiedenen Sprachen bestätigt dieses. Die

Es hat die Form eines Stierkopfes, unterhalb dessen Maul zu beiden Seiten der Phallus angebracht ist (Dulaure a. a. O. Fig. 44 u. 132). Hier sind die Genitalien des Stieres das dominierende Element und nicht die Hörner. Auf den Mithras-Denkmälern hat die Mondgöttin gewöhnlich die Sichel an den Schultern (vgl. Cumont a. a. O. I 123 Anm. 13) und nur ganz vereinzelt hat sie die Sichel auf dem Haupt (vgl. Cumont II 225 Nr. 59; 383 f., 448). Zuweilen ist die Mondgöttin nur als Sichel dargestellt (Cumont II 447 Fig. 394).

[1] Emerson *Indian Myths* 116, 341 ff. [2] Emerson a. a. O. 258, 124.

[3] Emerson a. a. O. 458. Der indianische Gott der abgeschiedenen Seelen, Unkatahe, könnte mit der Mondgöttin in engster Beziehung stehen. Er wird nämlich als ein Tier dargestellt, dessen Kopf zwei sichelförmige Hörner hat. Auch die Enden seiner Füße sind sichelartig gebogen (Emerson 202, 257). Ebenso hat der Gott Nanabush, der Schöpfer der Geister, zwei sichelförmige Hörner (Emerson 276, 298). Da aber die amerikanischen Büffel derartige Hörner haben (Brehms Tierleben[3] III, 280 ff.), so könnten sie ganz gewöhnliche Büffelhörner bezeichnen. Auch das indische Rind und der Rotbüffel in der Westhälfte Afrikas haben sichelförmige Hörner (Brehm[3] III, 280 ff., 320). An der Nordwestküste Amerikas wird auch der Halbmond als ein männlicher Kopf mit sichelförmig gebogenem Schädel dargestellt (Int. Arch. f. Ethn III, 10 nebst Taf. III Fig. 8). Auf den Torres Straits wird der Mond nur sichelförmig dargestellt (Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits VI 275 f. Fig. 56—57; Pl. XXVIII Fig. 5).

Mondhörner sind dagegen in der ältesten Mythologie nicht als Symbol der alles überwindenden Stärke aufgefaßt, sondern als Sinnbild der Fruchtbarkeit.

5 Hörner auf dem Haupte der Könige und Priester als Symbol göttlicher Macht

Bei den Orientalen und vielen primitiven Völkern herrscht die Anschauung vor, daß der König die Inkarnation eines Gottes sei[1]. Daher haben assyrische Fürsten zwei Hörner auf ihrer Kopfbedeckung, wie sie sonst bei den Göttern üblich sind[2]. Gemäß einer römischen Sage wird die Königswürde durch Hörner auf dem Haupte angedeutet. So soll der Praetor Genucius Cipus, als er bei seiner Rückkehr von einem siegreichen Feldzuge in einen Fluß blickte, Hörner auf seinem Haupte bemerkt haben. Die Haruspices, die er darum befragte, sagten ihm, daß die Hörner die ihm in Rom bevorstehende Königswürde bedeuteten. Da er aber als Republikaner niemals König sein wollte, ging er freiwillig in die Verbannung, weshalb die Römer aus Dankbarkeit sein gehörntes Bild in das Tor einmeißeln ließen[3]. Alexander der Grosse, der den Beinamen hatte „der mit Hörnern versehene“[4], sagt in der Alexander-Legende zu Gott: „Ich weiß, daß du meine Hörner auf meinem Haupte hast wachsen lassen, daß ich die Reiche der Welt zerstoße“[5]. Bei den nordamerikanischen

[1] Vgl. Scheftelowitz *Monatsschrift f. Gesch. u. Wiss. d. Judent.* 1911, 27 ff.; H. Gressmann *Altor. Texte* II 1909 p. 110 ff.; Greenfield *Verfassung d. persischen Staates* p. 176; Frazer *Golden Bough*[3] I 1911, 373—421. Auch Midr. Šemōt R. Par. V (zu 2 M. 5,2) und Par. VIII (zu 2 M. 7,1) erwähnt, daß sich die Könige von Ägypten, von Tyrus, von Babylonien und selbst auch der König Joas von Juda für Gottheiten hielten.

[2] Gressmann a. a. O. II 12.

[3] Ov. *Met.* 15, 565 ff. Nach Valer. Max. V, 6, 3 soll das über der Porta Raudusculana stehende eherne Bild eines gehörnten Mannes den Cipus darstellen.

[4] E. A. W. Budge *Life of Alexander the Great* 1896, 46.

[5] Kampers in *Histor. Jahrb. d. Görresges.* XIX 435 ff. Gemäß derselben Legende sagt Gott dem Perserkönig Tubarlaq im Traume: „Ich habe dir eiserne Hörner auf dem Haupte wachsen lassen, daß du damit die Reiche der Erde zerstoßest“ (ebenda 435).

Indianern sind die Häuptlinge an ihrem Kopfe häufig mit Hörnern geschmückt[1]. Der Häuptling der Iroqois-Indianer trug als Zeichen seiner Würde Hörner, die nach seinem Tode von dem Oberhäuptling auf dem Grabhügel an der Stelle, wo sein Kopf unten ruhte, niedergelegt wurden. Erst bei der Einsetzung seines Nachfolgers wurden diese Hörner vom Grabe genommen und dem neuen Häuptling aufs Haupt gesetzt[2]. Auch in Durban tragen die Kaffir-Häuptlinge Hörner auf ihrem Haupte[3].

Die Priester, welche die Stelle der Götter vertraten, nahmen bei zeremoniellen Ausübungen die äußere Gestalt der Götter an, die sie repräsentierten[4]. Daher trugen die sumerischen und babylonischen Priester zwei Hörner auf ihrer Kopfbedeckung[5]. Die Salier, die römischen Priester des Mars, hatten einen Hornansatz auf ihrer Mütze[6]. Gehörnte Mützen tragen auch die Priester (Schamanen) vieler primitiver Völker, so die der Kamaschinzen (Sibirien)[7], der Musquakie-Indianer (Nordamerika)[8]. Die Priester der Amur-Völker haben ein eisernes Hirschgeweih als Kopfschmuck[9]. Eine mit vielen Hörnern versehene Kopfbedeckung,

[1] Catlin *North-American Indians* Vol. I 14; 146. So sind die Häuptlingsmützen der Tsimshian- und Haida-Indianer mit Ziegenhörnern und auch kupfernen Hörnern verziert (F. Boas *Int. Arch. f. Ethn.* III, 10).

[2] E. R. Emerson *Indian Myths*, London 1884, 501f.

[3] Elworthy a. a. O. p. 20.

[4] So hüllten sich bei den babylonischen Beschwörungszeremonien, in denen der fischartige Gott Ea eine bedeutende Rolle spielt, die Priester in eine Fischgestalt, um so als lebendige Vertreter des Ea zu erscheinen, vgl. O. Weber *Dämonenbeschwörungen bei den Babyloniern*; Scheftelowitz in diesem Archiv XIV, 343. Bei den Griechen verkleideten sich ursprünglich die Priester bei Götterfesten als Stiere, Pferde usw., da man sich ja die Götter in Tiergestalt vorgestellt hatte (de Visser a. a. O. p. 42).

[5] Langdon *Sumerians and Semites* in: *Études de Phil. Assyrio-Babylon.* II Heft 5, Paris 1908.

[6] Vgl. Abbildungen bei Elworthy a. a. O. p. 15.

[7] M. Bartels *Medizin d. Naturvölker* 1893, 71.

[8] M. A. Owen *Folk-lore of the Musquakie Indians*, London 1904, 133. Auch an seinem Gürtel trägt er Büffelhörner, die gewöhnlich mit medizinischen Kräutern gefüllt sind (Owen p. 136).

[9] *Int. Arch. f. Ethnogr.* I 1888, 93.

welche die Sonne darstellen soll, wird von den chinesischen Priestern getragen[1]. Die Priester und Zauberer vieler afrikanischer Negerstämme sind mit Antilopenhörnern ausgestattet, da sie glauben, daß man durch sie im Kampfe gegen die Geschosse der Feinde gefeit und auf der Jagd vor den Krallen der wilden Tiere und im gewöhnlichen Leben vor Krankheitsdämonen geschützt sei[2].

6 Hörner am Altar als Symbol der Heiligkeit

Die Opferaltäre mancher alter Kulte waren mit Hörnern geschmückt, wodurch sie als die für die Götter bestimmten Speisetische gekennzeichnet sind. So hatte der altisraelitische Altar an seinen vier Ecken Hörner, welche als das heiligste der Opferstätte betrachtet wurden, weshalb das Opferblut an sie gestrichen wurde[3]. Daher umklammerte der Verfolgte, der das Asylrecht des Altars aufsuchte, die Hörner[4]. Der zu Ta'anek ausgegrabene Räucheraltar hat Widderhörner[5]. Auch die Abbildung eines babylonischen Altars ist uns erhalten; rechts von dem Altar ist die Sonnenscheibe, links davon die Mondsichel zu sehen[6]. Auf einem südarabischen, jetzt in Wien befindlichen Altarfragment

---

[1] J. J. M. de Groot *Religious System of China* VI, 1910, 1267f. nebst Fig. 22—23.

[2] Karutz *Afrikan. Hörnermasken* 1901, 63f.

[3] Vgl. z. B. Ez. 43, 20; 2 M. 27, 2; 38, 3; 3 M. 4, 7, 18, 25, 30, 34. Bereits Stade *Gesch. des Volkes Israel* I, 465 bringt die Hörner des Altars mit der Darstellung der Gottheit in Stiergestalt zusammen.

[4] I. Kön. 1, 50f., 2, 28; Jer. 17, 1; Am. 3, 14; Ps. 118, 27. Auch in Griechenland durfte am Altar niemand getötet werden, weshalb sich der Verfolgte dahin zu flüchten suchte, vgl. O. Gruppe *Griech. Myth.* I 691, 693.

[5] J. Benzinger *Hebr. Archaeol.*[2] p. 321; A. Jeremias *Das Alte Test. im Lichte des alt. Or.*[2] p. 317. Benzinger nimmt an, daß diese Hörner auf die Mondsichel zurückgehen sollen, was aber nach unserer Darlegung unzutreffend ist.

[6] Vgl. Gressmann *Altor. Texte* II 27 Abb. 39; 32 Abb. 47. Also wird hier der Mond durch eine Sichel dargestellt, und ebenso wie die Sonnenscheibe mit den Altarhörnern nicht in Beziehung stehen, so darf man auch nicht die Mondsichel mit ihnen identifizieren.

sieht man einen Stierschädel: „Nacken und Schädel des Stiers sind schematisch gehalten, aber kräftig modelliert; Nüstern und Maul fehlen". Dagegen zeigt uns eine andere südarabische Abbildung „zwei vollständige Stierköpfe in Relief"[1]. Hier liegt die ältere Auffassung zugrunde, daß die Götter stierköpfig seien, wovon sich im Fortschritt der Vermenschlichung später nur noch die Hörner als Rest erhalten haben. Die altkretischen Altäre waren ebenfalls mit Hörnern versehen, zwischen denen noch Doppelbeile steckten[2]. In Delos war sogar ein Altar ganz aus Ziegenhörnern verfertigt[3]. Im altindischen Opferkult scheinen die Opferpfosten (yūpās) mit Hörnern versehen gewesen zu sein, vgl. Rgv. III, 8, 10: „Die mit einem Knauf versehenen Opferpfosten auf dem Erdboden sehen aus wie die Hörner der Büffel *(śṛṅgāṇīvéc chṛṅgiṇām)*". Der Opferpfosten *(yūpa)* hatte oben einen kleinen geschweiften Aufsatz, der wohl das Horn darstellen sollte[4]. Auf der Votivsäule der Tanith aus Karthago ist ein Opferpfeiler abgebildet, der von zwei Widderhörnern gekrönt ist[5].

7 Hornamulette zur Abwehr von dämonischen Einflüssen und zur Überwindung feindlicher Angriffe

Figuren gewisser, mit natürlichen Waffen ausgestatteter Tiere, wie auch einzelne charakteristische Teile davon dienen häufig als Abwehrmittel gegen dämonische Einflüsse, so die Hörner des Stieres, Hirsches, Widders, der Ziege, der Antilope, des Renutiers, ferner die Krallen und Zähne oder der zahnbesetzte drohende Rachen des Löwen, Tigers, Bären, Krokodils, Haifisches, Hundes,

[1] Nielsen a. a. O. 111f. möchte hierin eine Darstellung des Neumondes sehen.

[2] Karo in diesem Archiv VII 127f. nebst Fig. 7, 143.

[3] P. Stengel *Die griech. Kultusaltertümer*, 2. Aufl. p. 15. Dieser Altar scheint einer ziegengestalteten Gottheit geweiht gewesen zu sein, vgl. hierüber Abschn. 1 p. 454, Anm. 7. vgl. ferner εὐκέρασος βωμός *Nonn. Dionys.* 44, 97.

[4] Vgl. J. Schwab *Das altindische Tieropfer* 1886, 10.

[5] Vgl. die Abbildung bei W. Robertson Smith *Religion der Semiten* 1889, 345.

ebenso die Stoßzähne des Elephanten und Ebers. Selbst der Giftzahn und stiere Blick der Schlange, der scharfe und spitze Schnabel von Vögeln, wie Adler, Hahn, Schwan, und der Giftstachel des Skorpions bieten Schutz vor dämonischen Angriffen[1].

Figuren von Stieren und gehörnten Löwen dienen den Hindus als Schutzmittel vor dämonischen Einflüssen. Die beim Śivakult verwendeten Gebetschellen sind meist mit einem Stierbild versehen.[2]

[1] Vgl. S. Seligmann *Der böse Blick* 1910 II 112 ff. Schon in mykenischen Gräbern findet man solche Eberzähne (J. Zehetmaier *Leichenverbrennung im Alten Hellas* 1907, 54). Über ein römisches Amulett, das den Eberkopf darstellt, vgl. Bonn. Jahrb. 46, 26 ff. Im alten Indien band man sich ein Stück Elfenbein um den Hals, um seine Lebenskraft zu steigern (Kauś Sūtra 13, 2). Bei den Dajaks (Borneo) sind Zähne vom Tiger, Bären und Krokodil wirksame Amulette (Ling Roth *Natives of Sarawak* 1896 I, 240). Ebenso dienen in Tibet, Burma, Nepal und bei den Sinhalesen Krallen von Tieren, Bährenzähne, Elfenbein als Amulett (*Journal of Anthropol. Inst. of Great Britain and Ireland* 1908, 197; 1909, 392; 395; 399). In Korea sieht man auf Amuletten zwei Hirsche (Ramsden *Corean coin charms and amulets* Jokohama 1910, 22; 29). In einem Skelettgrab Schlesiens, das aus dem 5 Jhdt. v Chr. stammt, befand sich ein durchlochter Bärenzahn (Museum für schlesische Altertümer, Breslau). Da es in Australien und Ozeanien keine gehörnten Tiere gab, so existieren dort weder gehörnte Götter noch Hornamulette, sondern man bindet sich Zähne (besonders von Haifischen, Delphinen, Krokodilen und Hunden) als Amulett um den Nacken (vgl. z B. Codrington *Melanesians* 1891, 134; C Ribbe *Zwei Jahre unter den Kanibalen d. Salomo-Inseln* 1903, 151, 264; Rep. of the Cambridge Anthr. Exp. to Torres Straits VI, 1908, 113; R. Neuhauss *Deutsch Neu-Guinea* I, 407). Affenzähne tragen die eingeborenen Frauen Brasiliens als Amulett um den Hals (Spix-Martins *Reise in Brasilien* I, 366; 368). Die Kralle eines Raubtieres ist in Westafrika als Amulett häufig (*Katalog Museum Umlauff*, Hamburg III: Afrika p. 53 Nr. 2692). Das Jägeramulett in Deutsch Neu-Guinea ist eine Habichtskralle, die ein Steinchen umklammert hält, welches das Herz eines Wildes vorstellen soll. So wenig dem Habicht sein Opfer entrinnt, so wenig wird dem Jäger, der dieses Amulett hat, das Wild entwischen (Neuhauss *Deutsch Neu-Guinea* I, 402). Hirschhufe dienen als Amulett bei den Indianern von Britisch Nord-Amerika (C. Hill-Tout *British North America* I, 1907, 207).

[2] Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums V, Leiden 1909 p. 130 ff., 145, 152, 154.

Aus der ältesten ägyptischen Zeit sind uns zahlreiche Stierkopf-Amulette erhalten[1], deren Hörner häufig abwärts gekrümmt sind. Denselben Zweck hatten die in den mykenischen Schachtgräbern gefundenen Goldplättchen, welche Stierköpfe darstellen, die zwischen den Hörnern noch Doppelbeile hatten[2]. Durch das angefügte göttliche Symbol der Doppelaxt soll die magische Wirkung des Hornes verstärkt werden. Auf dem Henkel einer Silbervase mykenischer Zeit aus Cypern sind Rinderköpfe abgebildet, die solche abwärts gekrümmte Hörnerpaare haben, wie sie auch bei den ägyptischen Amuletten vorkommen. Ebenso sind bei einem Kuhkopf-Amulett aus Santa Lucia die Hörner nach abwärts gebogen[3]. In einem römischen Grabe nahe bei der Feste Asperg fand man neben etruskischen Schalen ein goldenes Amulett in Form eines Hornes mit einem Stierkopf, der an der Schnauze ein kleines Loch zum Anhängen hat[4]. Zum Schutze gegen dämonische Gewalten sind antike Lampen mit Stierfiguren versehen[5]. Mehrere antike Amulette haben die Form zweier symmetrisch miteinander verbundener gehörnter Tierköpfe[6]. Aber auch ein menschlicher, bärtiger Kopf mit Stier- oder Widderhörnern wurde bei den Römern als Amulett benutzt. Köpfe mit Widderhörnern sehen wir auf dem Harnisch an der Stelle des Gorgonenhauptes und am Helme[7]. Gehörnte Mannsköpfe brachten bereits die Etrusker an Schilden an[8]. In Griechenland

[1] Capart *Primitive Art in Egypt*, London 1903, 194.

[2] Karo in diesem Archiv VII 132; Schliemann *Mykenae* p. 252f., 329f.

[3] Vgl. M. Hoernes *Urgesch. der bildenden Kunst* 1898 p. 500f. Hier scheint ägyptischer Einfluß vorzuliegen.

[4] Bonn. Jahrb. 68, 178.

[5] Bonn. Jahrb. 61, 108. Demselben Zweck dienen die auf antiken Ringen dargestellten Widderköpfe (Bonn. Jahrb. 64, 80).

[6] Seligmann *D. böse Blick* I 349 Fig. 63, II 135.

[7] O. Jahn *Lauersforter Phalerae*, Bonn 1860, 24f. Eherne gehörnte Köpfe befinden sich im etruskischen Museum des Vatikan (Roscher *Lex. d. Gr. und Röm. Myth.* I, 909).

[8] Seligmann a. a. O. II 309. Auch auf einem römischen, zu Cöln gefundenen Gefäßhenkel (aus Bronze) ist ein Kopf mit zwei Hörnern dargestellt (Walraf-Richartz-Museum, Kasten XI).

werden Münzen mit dem Kopfe Alexanders d. Gr., der mit Widderhörnern versehen ist, als Schutzmittel getragen[1]. Amulette, die einen Stierkopf darstellen und aus prähistorischer Zeit stammen, sind in Ungarn und bei Fehrbellin (Brandenburg) gefunden.[2] Kleine römische Stierköpfe (aus Bronze) mit einem Loch zum Aufhängen sind in Cöln ausgegraben[3]. In Schwaben schützt man das Haus vor Dämonen, indem man Ochsenköpfe mit Hörnern an dasselbe hängt[4]. An dem obersten Dachraum alter Häuser im Schwarzwald, Schwaben, Franken, Westfalen und Baden sind zwecks Bannung von Gewittern, bösen Geistern und Flüchen Stierköpfe oder Roßköpfe angebracht, welche die Niedersachsen in Ornament verwandelt haben[5]. Glaubt man in Esthland, daß etwas im Hause bezaubert sei, so läßt man alle Geräte von einem Stier anstarren[6]. Stierschädel mit Hörnern „finden sich nicht selten an prähistorischen Wohnplätzen in der Art zugerichtet, daß man daran denken darf, sie seien zum Anheften etwa an einer Hütte bestimmt gewesen". Solche Stücke sind in bronzezeitlichen Pfahlbauten gefunden. Die alten Pfahlbauten der Schweiz ergaben einfache Hörnerpaare[7].

Das Horn, als der wesentliche Teil des Tierkopfes, ist in allen Erdteilen, wo gehörnte Tiere vorkommen, also in Europa, Asien, Afrika und Amerika ein sehr verbreitetes Amulett. An alten bergischen Häusern sind zum Zwecke des Abwehrs von Unheil häufig Hornfiguren angebracht[8]. Vereinzelte Reste von diesem

---

[1] Hughes *Travels in Sicily, Greece and Albania* I 227.

[2] Hoernes a. a. O. p. 500.

[3] Walraf-Richartz-Museum, Kasten XIII.

[4] A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube* 3. Aufl. p. 20.

[5] E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* 1898, 200; A. Wuttke a. a. O. p. 286.

[6] F. J. Wiedemann *Aus dem inneren und äußeren Leben der Esthen*, Petersburg 1876, 396.

[7] Hoernes a. a. O. p. 502 f.

[8] O. Schell *Globus* Bd. 91, 364. Eine der prähistorischen Zeit angehörige bronzene Halskette aus Este hat als Anhängsel zwei symmetrisch aneinandergearbeitete Hornfiguren (J. Schlemm *Lex. der Vorgeschichte* p. 217). Kleine Hörner an einem bronzenen Halsband sind in zwei Exemplaren in Pommern gefunden (C. Schuchhardt *Praehistor. Ztschr.* II, 156).

uralten Brauch haben sich auch in Sachsen erhalten[1]. In Böhmen schützt das Horn des Ziegenbocks das Haus vor Ratten und Mäusen[2]. Im 18. Jahrhundert waren die Giebelbretter bei Augustenburg (auf Alsen) noch wie Ochsenhörner geformt, „ähnlich den jetzigen auf der dänischen Insel Lolland". Sie erinnern am bestimmtesten an das altsächsische *hornseli* im Heljand, das angelsächsische *hornreced*, das Hirschdach, im Beowulf und an den Herrscherpalast, der *heorot*, d. i. 'Hirsch' hieß[3]. In Italien sind vor dem Eingang des Hauses und in Schlafzimmern häufig Ochsenhörner als Amulette aufgehängt[4]. Auf einer antiken Stehlampe, die sich im Museum zu Neapel befindet, sind neben dem Skorpion noch zwei Stierhörner zwecks Verscheuchung von Dämonen abgebildet[5]. Im heutigen Italien sind Hörner und Hornbilder ein gewöhnliches Amulett, welches man um den Hals oder an der Uhrkette trägt. Auch Ohr- und Fingerringe sind mit Hornfiguren versehen. Der Italiener, der einen bösen Blick fürchtet, ergreift ein Horn und wendet dessen Spitze nach der Richtung, woher das Unheil kommen soll. Der unsichtbare Dämon wird hierdurch gleichsam niedergestoßen. Der Neapolitaner glaubt schon durch das Aussprechen des Wortes *corno* 'Horn' die Dämonen zu bannen[6]. Infolge dieser dem Horne innewohnenden Kräfte wurde es sehr viel zu Heilzwecken verwendet, besonders das Horn der Gazelle *(cornu bubalum)*[7] und das Hirschhorn, indem es zu Asche verbrannt wurde, vgl. Plinius (H N. XXVIII 177): *dentes mobiles confirmat cervini cornus cinis.*

Die etruskischen Aschenurnen waren häufig mit Hörnern versehen, um die Dämonen davon fernzuhalten[8]. Das Gorgonenhaupt

[1] O. Gruner bei Wuttke *Sächsische Volkskunde*[2] p. 454.

[2] A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[3] p. 126.

[3] E. H. Meyer *Deutsche Volkskunde* p. 70.

[4] Elworthy *Horns of Honour* p. 58, 69, 73; Seligmann *Der böse Blick* II 114, 128, 136.

[5] Seligmann a. a. O. I 345 Fig. 62, II 135.

[6] Seligmann a. a. O. II 136.

[7] Mulomed. Chiron. 534; vgl. auch Janus XII 1907 p. 340.

[8] Elworthy a. a O. p. 70f.

wurde im Altertum noch zur Verstärkung der Wirkung mit Hörnern verziert[1]. Gerade unter den kretischen Funden sind kleine Hörneramulette aus Bronzeblech aufgedeckt, ferner auch zahlreiche gehörnte Geräte. Ein Hörnerpaar aus bemaltem Ton ist in der Höhle von Patso (Kreta) gefunden[2]. Stierhörner, mit einem Doppelbeile versehen, kommen auf einer mykenischen Vase von Kypros und auf einem Tonsarge aus Palaikastro (Kreta) vor[3]. Mit Hilfe von Tierhörnern wenden die heutigen Albaner und Türken dämonische Einflüsse ab[4]. Das Hörneramulett ist auch in Malta, Spanien und Portugal verbreitet. In manchen Gegenden Portugals sind zur Abwehr des bösen Blickes Ochsenhörner auf Stangen befestigt[5].

Hornförmige Ansätze an Tongefäßen sind in Časlau (Böhmen) ausgegraben worden[6]. Bereits die Bronzezeit der Terramare (im westlichen Oberitalien) kennt Doppelhörner als „symbolische Aufsätze von Schalenhenkeln“[7]. Altgriechische Gefäße haben neben den Henkeln zuweilen zwei Hörner[8].

In Deutschland diente das Horn, wie bereits oben erwähnt ist, vor allem zum Schutze des Hauses vor Dämonen. Nach isländischem Volksglauben fürchten sich Gespenster und sonstige Dämonen vor einem Widderhorn, wenn es verbrannt wird[9], und Schlaflosigkeit glaubt man in Island dadurch heilen zu können, daß man einem solchen Leidenden ein Ziegenhorn unter den Kopf legt[10]. Dieses Hornamulett ist auch in den jüdischen Volksbrauch übergegangen, wo es die Krankheitsdämonen verscheucht. So heißt es in einem jüdischen Werke, das um 1700 verfaßt ist, „Schreit ein Kind unaufhörlich, so lege man unter sein Kopfkissen das Horn einer Ziege, wodurch es zu weinen aufhört.

[1] Seligmann a. a. O. II 135.
[2] G. Karo in diesem Archiv VII 127 ff.; VIII 145, 513.
[3] Karo *ebenda* VII 129.
[4] Seligmann a. a. O. II 137. [5] Seligmann a. a. O. II 128, 138.
[6] *Ztschr. f. Ethn. Verh.* XXI 451; XXXI 75.
[7] M. Hoernes a. a. O. p. 503. [8] Schliemann *Ilios* Nr. 426.
[9] *Ztschr. f. Volksk.* XIII 275. [10] *Ztschr. f. Volksk.* XIII 273.

Eine schwangere Frau, die schwere Geburtswehen hat, möge in ihrer Hand das rechte Horn einer Ziege halten, dann wird sie leicht gebären“[1].

Auch in den verschiedensten Gegenden Asiens treffen wir das Hornamulett an. In Kleinasien werden hölzerne Hörner an die Mützen der Kinder genäht, wodurch sie vor Dämonen geschützt sind[2]. Im älteren Persien wird ein mit Widderhörnern verzierter Stuhl erwähnt, den der König Kai Kāōs dem Heros Rustem schenkt[3].

Das Horn der Gazelle verscheucht in Indien die Xetriya-Krankheit[4], und als wirksames Schutzmittel vor Dämonen galt das Śatavāra-Amulett mit seinen zwei Hörnern.[5] Hörner von Schafböcken zieren die Heiligengräber in Turkestan[6], wodurch die Leichendämonen ferngehalten werden sollen. Aus demselben Grunde sind bei den Alfuren (im Malaiischen Archipel) die Dächer der Totenhäuschen, worin die Gebeine beigesetzt werden, mit zwei Stierhornfiguren versehen.[7] Der Bergstamm der Khassia errichtet vor den Denksäulen ausgezeichneter Verstorbener Holzgerüste, die mit Stierhörnern ausgestattet sind[8]. Bei den Bergstämmen von Assam wird nach einem Begräbnis am Rande des Dorfes ein Pfahlwerk aus gabelförmigen Stöcken errichtet, woran Büffelhörner befestigt werden[9]. In Flores steht auf dem Grabe eines vornehmen Mannes ein Bambusstock, der mit

[1] Vgl. Zakaria Plungian *Sēfer Zekirā* ḫēleq II Bl. 10a und 9b (meine Ausgabe enthält weder Jahr noch Druckort. Eine der ersten Ausgaben dieses Buches geschah im Jahre 1709 zu Hamburg); vgl. ferner *Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volksk.* 1900, Heft 1 p. 59 Nr. 190 und p. 63 Nr. 213.

[2] Seligmann a. a. O. II 137.

[3] Firdūsi *Šāhnāme* übers. F. v. Schack 1865, 149. Kleine Hornanhängsel aus Glas, im Kaukasus gefunden, besitzt das Museum für schlesische Altertümer, Breslau.

[4] A. V. XIX 36, 2. [5] A. V. III 7, 1—2.

[6] R. Karutz *Unter Kirgisen und Turkmenen* 1911, 125.

[7] W. Kükenthal *Forschungsreise in den Molukken und in Borneo* 1896, 181 Taf. 18 Fig. 33.

[8] M. Hoernes *Urgesch. der bildenden Kunst* p. 502.

[9] Hodson in diesem Archiv XII, 458.

Hörnern und Karbauen-Schädeln behängt ist[1]. Hörneramulette trifft man ferner an bei den Jakuten, Malayen und den Kachyen (an der Grenze von China und Birma)[2]. Auch japanesische und chinesische Fratzen, die als Abwehrmittel gegen die Dämonen gelten, sind gewöhnlich mit Hörnern versehen[3].

Der Glaube, daß das Horn ein vortreffliches Schutzmittel gegen dämonische Mächte sei, ist besonders in ganz Afrika verbreitet. Hornartige Amulette, die man sich um den Hals band, sind bereits in altägyptischen Gräbern gefunden. Eine altägyptische Vase ist in Gestalt einer knienden Frau gebildet, die in ihrer Hand ein Horn hat[4]. Das Horn als Abwehrmittel ist in Algerien in Gebrauch[5], ferner werden bei den Loango, Wanjoro und Bari (am oberen Nil) Hörner als Amulette getragen. In Ostafrika wird zu diesem Zwecke besonders das Antilopenhorn verwendet.[6] Der Fetischdoktor an der Loango-Küste trägt eine gehörnte Maske, wenn er die in Wäldern hausenden Dämonen vertreibt.[7] Im Südosten Deutsch-Afrikas bilden Tierhörner die Schutzmittel gegen Verzauberung und Krankheit.[8] Bei den Eweern (Togo) trägt jeder Fürst folgende Amulette bei sich: an der Brust hängen Büffel- und Widderhörner, während das Kleid ringsherum mit Glöckchen besetzt ist.[9] Der Ewe-Neger hängt sich zwei Hörner des kleinen Springbocks als Amulett um, wenn er auf Reisen

[1] M. Weber *Ethnogr. Notizen über Flores u. Celebes,* Leiden 1890, 7.

[2] Seligmann a. a. O. II 138.

[3] Elworthy a. a. O. p. 138, Hoerschelmann *Entwicklung altchinesischer Ornamentik* 1907, 21.

[4] J. Capart *Prim. Art in Egypt,* London 1905, 48f.; 175.

[5] *Ztschr. f. Ethn., Verh.* Bd. XIX 372.

[6] Seligmann a. a. O. II 138, R. Karutz *Afrikanische Hörnermasken* 1901, 63ff. In Loango werden Hörnchen mittels einer Schnur am Arme oder an der Taille als Amulett befestigt (Pechuel-Loesche *Volkskunde von Loango* 1907, 351.) Über Hornamulette im Konde-Land vgl. F. Fülleborn *Deutsch Ost-Afrika* Bd. IX, Berlin 1906, 313 Anm.

[7] R. Karutz a. a. O. p. 27.

[8] K. Weule *Wissenschaftl. Ergeb. meiner ethnogr. Forschungsreise in d. Südosten Deutsch Ost-Afrikas* 1908, 104.

[9] J. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 253.

geht. Diese Hörner bewirken, daß er gute Geschäfte macht. Übrigens ist das Ziegenhorn in Verbindung mit verknoteten Stricken ein wirksames Schutzmittel bei diesen Ewe-Negern.[1] Die Togo-Frauen tragen Hörner als Haartracht, ebenso die Männer der Wabuma (oberhalb Stanley Pool).[2] Die Yolof in Westafrika betrachten das Widderhorn als Fetisch.[3] Will der Eingeborene von Zentralafrika seinen Feind vernichten, so vergräbt er ein Horn unter Aussprechung von Verwünschungsformeln.[4] In Kamerun und M'Pangwe werden Antilopenhörner als Schutzmittel gegen Krankheiten und sonstige schlimme Einflüsse getragen.[5] Hornamulette, die an die Haare gehängt werden, kommen bei den Hottentotten vor.[6]

Bei den Indianern der Vereinigten Staaten Amerikas werden Hörner und Krallen von wilden Tieren als Amulette verwendet.[7] Zu demselben Zwecke tragen die Chipewyan-Indianer (Nordamerika) Hörner und Zähne auf ihrem Körper.[8] Als Schutzmittel gegen Krankheiten trägt der Shoshone-Indianer Büffelhörner.[9] Die Gros Ventre-Indianer haben bei einem religiösen Tanz ein Ziegenhorn in der Hand, womit sie jeden in der Nähe weilenden Menschen stechen und kratzen.[10] Die Indianer von

---

[1] *Intern. Arch. f. Ethn.* XIV, 1901, p. 10 f.; 14.

[2] Karutz a. a. O. p. 32 ff., 35.

[3] D. J. East *Western Africa,* London 1844, 149.

[4] A. Werner *The natives of British Central Africa,* London 1906, 82. In Südafrika diente ein kleines Antilopenhorn als Schutzmittel gegen Kopfschmerzen *(Journ. of Anthr. Inst. of Gr. Britain und Ireland* 1909, 538). Hörneramulette aus Südkongo besitzt das Rautenstrauch-Joest Museum, Cöln.

[5] Katalog des Museum Umlauff III: Afrika (Hamburg) p. 30 Nr. 2196; p. 53 Nr. 2641 f., 2424.

[6] G. Fritsch *Die Eingeborenen Südafrikas,* Breslau 1872, 312.

[7] F. S. Drake *Indian Tribes of the United States* I, 1885, 73.

[8] H. H. Bancroft *Native races of the Pacific States,* New York 1875 I 117.

[9] R. H. Lowie *Northern Shoshone* in: *Anthrop. Papers of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* Vol. III P. 2. New York 1909, 229.

[10] Kröber *Ethnol. of the Gros Ventre* in: *Anthrop. Pap. of the Am. Mus. of Nat. Hist.* Vol. I P. 4. New York 1908, 240.

Neu-Mexiko rüsten sich, wenn sie in den Krieg ziehen, mit den Köpfen und Hörnern wilder Tiere aus.[1] Das Hornamulett diente also zur Überwindung feindlicher Angriffe und zur Abwehr von dämonischen Einflüssen.

Die gleiche Verwendung wie die Hörner hat auch das Geweih des Hirsches und des Renntiers seit den ältesten Zeiten gefunden. Antike Hirschgeweihamulette sind bei Vindonissa (Schweiz)[2] und in bajuvarischen Gräbern aufgefunden.[3] In Frankreich herrscht der Volksglaube, daß ein Stück Hirschgeweih vor Zauberei und Krankheit schütze. Auch in Süditalien, Andalusien und Persien wird das Hirschgeweih für ein Abwehrmittel gegen Unheil gehalten.[4] In Norwegen glaubt man, daß ein Stück Renntiergeweih die bösen Geister fernhält.[5] Diese Vorstellung scheint bereits in der prähistorischen Renntierzeit geherrscht zu haben. So sind aus jener Zeit viele Fragmente vom Renntiergeweih erhalten, die als Amulette gedient haben, deren magische Wirkung noch durch Fischzeichnungen verstärkt wurden.[6] Nach dem Glauben der Ureinwohner Brasiliens wird der Biß einer Giftschlange unschädlich gemacht, indem man ein Stück Rehgeweih, das man geröstet hat, auf die Wunde bindet[7]. Bei den Dajaks (Borneo) wird das Hirschgeweih als Amulett verwendet[8].

8 Die magischen Wirkungen des Horns als Behälter und Blasinstrument

Das Horn diente seit den ältesten Zeiten auch als Trinkgefäß. Infolge der Auffassung des primitiven Menschen, daß dem

[1] Bancroft a. a. O. I 542. [2] *Hess. Blätter f. Volksk.* II 152.

[3] *Beitr. z. Anthrop.* XIV 100; XV 190.

[4] Seligmann *Der böse Blick* II 122. [5] Seligmann a. a. O. II 122.

[6] Vgl. Scheftelowitz in diesem Archiv XIV 381f. Zahlreiche Hörnerfiguren in den Grabhügeln der ersten Eisenzeit, die bei Oedenburg und Fischau (Niederösterreich) gefunden sind, sind „ausnahmslos Doppelprotomen von Tieren, unter denen das Rind, der Widder und vielleicht auch der Hirsch gemeint ist" (Hoernes *Urgesch. d. bild. Kunst* 504).

[7] v. Spix und v. Martins *Reise in Brasilien,* München 1831, III 1086.

[8] Juynboll in diesem Archiv XII, 144.

Horn göttliche Kräfte eigen sind, konnte der Glaube aufkommen, daß das Trinken aus dem Horn überirdische Kräfte verschafft und Gedeihen und Fülle bewirkt, ebenso wie manche primitive Völker glaubten, daß der Trank aus einem Menschenschädel ungewöhnliche Kraft und Stärke verleihe und Gedeihen hervorruft.[1] Das Trinkhorn ist z. B. bei den Hebräern, Indern, Griechen, Römern, Kelten, Germanen sehr üblich gewesen.[2] Ein altgriechisches Trinkhorn hat die Form eines Hirschkopfes, an dem auch das Geweih angebracht ist, und in einem mykenischen Grabe ist ein als Gefäß dienender Hirsch mit offenem Rücken gefunden worden[3]. Viele römische Glastrinkhörner, die im Rheinland gefunden sind, besitzt das Walraf-Richartz Museum zu Cöln.[4] Ein solches römisches Glastrinkhorn des 4. Jahrhunderts n. Chr. ist sogar in

---

[1] Vgl. Scheftelowitz in Bezzenbergers *Beitr. z. Kunde d. indogerm. Spr.* Bd. XXVIII 143 ff.; R. Andree *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* 1912, 1 ff. So glaubten die Eweer (Togo), daß der Schädel eines unter Qualen verstorbenen Menschen sehr zauberkräftig sei (I. Spieth *Religion der Eweer* 1911, 12; 281). Daher wird er in Togo gewöhnlich als Trinkschale benutzt (H. Klose *Togo* 1899, 304; *Globus* 1902, 189 und 192). In der Oberpfalz und Baden war es Brauch, einen Totenschädel als Trinkgefäß in den Taubenschlag zu stellen, da dann die Tauben nicht fortfliegen (A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[1] p. 433; s. auch Rochholz *Schweizersagen* II 160). In Deutschland glaubte man: „Wer seinen Tauben aus einem Menschenschädel zu saufen gibt, in dessen Schlag kommen fremde Tauben geflogen" (J. Grimm *Deutsche Myth.*[4] III 474 Nr. 1054). Wenn man mit einem Totenschädel dem Vieh das Futter einrafft, so gedeiht es gut nach dem schlesischen Volksglauben (A. Wuttke a. a. O. p. 135).

[2] Vgl. I. Sam. 16, 1, 13; I. Kön. 1, 39; Böhtlingk-Roth *Sskr. Wtb.* und *śṛṅga;* gr. κέρας (z. B. Plutarch *Aemil.* 32) „Becher". Über Trinkhörner bei den Kelten vgl. G. Grupp *Kultur der alten Kelten* 1905, 83 f., Caesar *Bellum Gall.* VI 28, 6. Ochsenhörner sind als Trinkgefäße und Behälter bei den Indianern sehr gewöhnlich, vgl. H. H. Bancroft *Native Races of the Pacific States* I 582, M. A. Owen *Folk-Lore of the Musquakie Indians of North America* 1904, 136. Tönerne Trinkhörner aus der Hallstatt-Periode besitz das Museum für schlesische Altertümer, Breslau. Trinkhörner aus dem Togo-Gebiet besitzt das Rautenstrauch-Joest Museum, Cöln.

[3] A. Genick und A. Furtwängler *Griech. Keramik* 1883, Taf. X Nr. 3; I. Zehetmaier *Leichenverbrennung* 1907, 53.

[4] S. auch Klinkenberg *Das römische Köln* 1906, 296.

Ostpreußen ausgegraben worden (im Besitze des Prussia-Museums, Königsberg Pr.). In der germanischen Mythologie trinkt Mimir aus einem Horn.[1] Eine zauberkräftige Wirkung übt das Horn noch in Borneo aus. Zur Heilung von Besessenen dient dort ein Büffelhorn, aus dem solche Kranke trinken müssen.[2] Durch das Trinkhorn wird der Seelenstoff des Tieres auf den Menschen übertragen, so daß er hierdurch die Kraft erhält. Gemäß dem Talmud pflegte das Kind aus einem Schofar (Horn) zu trinken[3]. Auf Grund solcher Anschauungen mag sich auch das *cornu copiae* „das Füllhorn" entwickelt haben. Nach griechischer Sage bittet der Flußgott Acheloos den Herakles, der ihm sein Stierhorn vom Haupte abbrach, um Rückgabe seines Hornes, worin ja seine Kraft lag, und er gab ihm dafür das Horn der Nymphe Amaltheia, welches das Symbol der Fülle und des Gedeihens wurde. Es findet sich besonders bei Abbildungen der Glücksgöttin.[4] Nach Ovid Fast. V 115ff. füllte die Nymphe Amaltheia, als die Ziege, die das Zeuskind ernährte, an einem Baume ihr Horn abgebrochen hatte, dieses Horn mit Früchten und reichte es dem Zeus. Auf einem antiken Relief ist Amaltheia dargestellt, die aus dem Horn das Zeuskind trinken läßt.[5] Dieses Ziegenhorn, das also dem Zeuskinde als Becher gedient hatte, hatte später Acheloos von Amaltheia erhalten. Das Horn als Behälter von Speisen und Flüssigkeit ist also zum „Horn der Fülle" geworden.

Auch das Schallhorn übt eine magische Wirkung aus. Sein Getön vermag dämonische Gewalten zu überwinden. In den Mythologien mancher Völker sind Götter mit Blashörnern ausgestattet, wie Heimdall bei den Germanen[6] und Triton bei den

[1] K. Simrock *Hdbch. d. Deutschen Myth.*[6] 211.

[2] M. Bartels *Medizin der Naturvölker* 1893, 110.

[3] S. Krauss *Talmud-Archaeol.* II, 432 Anm. 77.

[4] Vgl. Roscher *Mythol. Lex.* I Sp. 264f. und 468.

[5] Roscher a. a. O. p. 263 Abb.

[6] K. Simrock *Hdbch. d. Deutschen Myth.*[6] 211 stellt die Hypothese auf, daß Mimirs Trinkhorn und Heimdalls Schallhorn die Mondsichel darstellen sollen, ohne jedoch diese Vermutung zu begründen. Der Indianerhäuptling Brasiliens hat ein Ochsenhorn, dessen Ton den zerstreut wohnenden

Griechen. Der Garo (in Assam) bläst ein Horn, um den bösen Geist, der einen kranken Mann heimsucht, auszutreiben, wobei überdies großer Lärm im Krankenzimmer gemacht wird.[1] Hörner, die von sieben Priestern anhaltend geblasen werden, in Verbindung mit dem Lärmen des Volkes veranlassen den Einsturz der Mauern Jerichos.[2] Diese Vorstellung von dem die Dämonen verscheuchenden Blashorn blieb im jüdischen Volksglauben lange erhalten. Im babylon. Talmud[3] lehrt Rabbi Jiṣḥāq: „Man bläst am Rōš-haššānāh (Neujahrsfest) den Schofar (das Widderhorn), um hierdurch den Satan zu verwirren." Denn gemäß dem Jerus Talmud[4] wird der Satan, sobald er an diesem Festtage den ersten Schofarton hört, von plötzlichem Schrecken ergriffen, vernimmt er aber den Ton zum zweiten Male, so glaubt er, es sei die große Posaune des jüngsten Gerichts, und er wird derart betäubt und verwirrt, daß er nicht imstande ist, als Ankläger gegen einen Menschen aufzutreten. Diese Ansicht, daß das Blasen mit dem Widderhorn den Satan vertreibe, lebte in der Kabbalistik fort. So heißt es in einem mittelalterlichen kabbalistischen Werke: „Vor dem Schofar-Blasen soll man andächtig die Worte sagen קרֵץ שִׂטְן (‚O vernichte den Satan')". In diese beiden Worte soll man gleichzeitig den Gottesnamen יהוה hineinflechten, so daß man spreche: יקהרושה ישהטונה, wodurch die Wirkung des Gebets verstärkt wird.[5] Mittels eines Schofars bannte Mar Bar Rab Aši den

Nachbarn als Zeichen eines wichtigen Ereignisses dient (Spix und Martins *Reise nach Brasilien* 1823, I 367). In allen Teilen Afrikas werden mittels des Horns der Antilope, des Rindes und der Ziege Signale geblasen (Ethnol. Notizblatt III Heft 1 p. 37, 42 f., 92). Derartige Blasehörner aus Togo besitzt das Rautenbach-Joest Museum, Cöln.

[1] A. Playfair *Garos*, London 1909, 91 f. [2] Jos. 6, 4 ff.

[3] *Roš haššānāh* 16 b.

[4] *Jer. Rōš haššānāh*, zitiert von *Tōsafōt* zu *Bab. Rōš haš.* 16 b.

[5] Michel Epstein *Qiṣṣur šenē lūḥōt habberit*, Abschn. Masseket *Rōš haššānāh*. In der Bibel findet sich keine einzige Stelle dafür, daß mit dem Schofarblasen am Neujahr diese abergläubische Vorstellung verknüpft ist. Der Schofar soll nach 3. M. 23, 24 zur „Erinnerung" dienen. Der Schofarton diente hauptsächlich zur Warnung vor einer herannahenden Gefahr (Am. 3, 6; Ez. 33, 4 f.) oder als Zeichen der Huldigung eines Königs (I. Kön.

unter einer Dachtraufe weilenden Dämon (Ḫullin 105b). Unter den slavischen Juden, die unter dem Einfluß der Kabbalistik stehen, wird bei schweren Geburtswehen der Schofar geblasen, wodurch die Geburt auf leichte Weise von statten geht.[1] Ferner glaubt man den Geist eines Toten, der im Grabe keine Ruhe findet und die Lebenden heimsucht, dadurch zu bannen, daß man mit dem Schofar bläst. Eine von einem Dämon (*šēd*) besessene Person wird dadurch vom Dämon befreit, daß man sie in die Synagoge führt und dort den Schofar ertönen läßt.[2]

Nach dem Talmud pflegte man bei dem Leichenbegängnis als Zeichen der allgemeinen Trauer Schofar zu blasen. Jedermann legte dann bei diesem Schall seine Arbeit nieder, um dem Toten die letzte Ehre zu erweisen.[3] Noch heute geschieht dieses beim Tode eines hervorragenden Rabbiners.[4] Ein ähnlicher Brauch existierte bei den Römern, bei deren Leichenbegängnissen die *Tuba* ertönte[5]; wahrscheinlich war diese an die Stelle des Horns getreten, das in alter Zeit geblasen wurde, um die Dämonen vom Leichenzug fernzuhalten.

1, 34: „Blaset mit dem Schofar und rufet: Es lebe der König"). Mit dem Schofar will man eigentlich am Rōš haššanāh dem göttlichen König huldigen.

[1] Dieser Brauch könnte auf einer kabbalistischen Auslegung von Talm. Niddā 38a beruhen: שיפורא גרים „Der Schofar, der bei der behördlichen Neumondsverkündigung geblasen wurde, fördert die Reife der Leibesfrucht".

[2] Letzteres geschah noch, wie ich von zuverlässiger Seite erfahren habe, vor einigen Jahren in Jurburg (Rußland) bei Schmalleninken (Ostpr.).

[3] *Taʿanit qatōn* 27b; Ketubōt 17a.

[4] Vgl. den Bericht vom Tode des Oberrabbiners Löb zu Emden in der *Ostfriesischen Zeitung,* Emden, 7. Juni 1911 Nr. 153. Ferner geschah dieses bei der Bestattung des Oberrabbiners Dr. Dünner, Amsterdam im Oktober 1911.

[5] Persius *Sat.* III 103 und Schol. Über den Schofar auf jüdischen Katakomben-Grabsteinen vgl. Scheftelowitz in diesem Archiv XIV 23 und 385.

II Berichte

6 Die Religionen der Südsee. Allgemeines 1905—1910

Von W. Foy in Cöln

Sechs Jahre sind seit jenem Bericht verflossen, den ich über die auf dem Gebiete der Südsee 1903/04 erschienenen Arbeiten mit religionswissenschaftlichem Inhalt hier vorgelegt habe.[1] In dieser Zeit ist, wie es bei der regen ethnologischen Sammeltätigkeit nicht anders erwartet werden kann, eine Fülle neuen Stoffs bekannt geworden. Weit bedeutsamer aber ist es, daß sich in diesen Jahren gerade besonders von dem Gebiete der Südsee her ein Umschwung in der dem Material der Naturvölker gegenüber bisher angewandten religionsgeschichtlichen Methode vorzubereiten begonnen hat. War es bisher üblich, die gesamte Kultur der primitiven („geschichtslosen") Völker einschließlich ihrer Religion auf rein spekulativem Wege entwicklungsgeschichtlich zu durchdringen, weil man ohne den geringsten Versuch eines Beweises annahm, daß sich die Entwicklung überall unabhängig voneinander in mehr oder weniger gleichen Bahnen vollzogen habe, so hat sich jetzt immer mehr ergeben, daß ein weltgeschichtlicher Zusammenhang besteht und daß aus diesem Grunde zunächst die einzelnen kulturgeschichtlichen Beziehungen und ihre zeitliche Folge zu ergründen sind, ehe sich objektive Entwicklungsreihen aufstellen lassen.[2] Bei den kulturgeschichtlichen

[1] Vgl. *Australien 1903/04* in diesem Archiv VIII S. 526ff. *Melanesien 1903/04*, ib. X S. 129ff., 295ff., 510ff. *Mikro- und Polynesien 1903/04*, ib. X, S. 521ff.

[2] Vgl. darüber ausführlich: F. Graebner *Methode der Ethnologie.* Mit einem Vorwort des Herausgebers. (Kulturgeschichtliche Bibliothek, hrsg. von W. Foy. I. Reihe: Ethnologische Bibliothek, Bd. 1.) Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1911.

Untersuchungen, die *F. Graebner* in diesem Sinne über die Südsee unternommen hat, ist nun auch schon das religiöse Material nicht unberücksichtigt geblieben,[1] und es ist damit gezeigt worden, welch bedeutsame Resultate auch für die Religionswissenschaft die neue, kulturgeschichtliche Methode zu gewinnen verspricht. Waren es anfänglich nur wenige Elemente, die bestimmten Kulturschichten zugewiesen werden konnten, so haben sie sich mit der Zeit doch schon beträchtlich gemehrt.

So ergab sich die kulturgeschichtliche Stellung einer ganzen Reihe von Bestattungsarten: der uralten Leichenverbrennung und der Beisetzung in flachen Gruben, des Nischengrabs, der Plattformbestattung, der See- und Bootbestattung[2]; ferner diejenige der mit dem Totenkult zusammenhängenden Geheimbünde und

---

[1] Vgl. *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, Z. f. E. XXXVII (1905), S. 28—53. — *Neu-Mecklenburg*, hrsg. von E. Stephan und Fr. Graebner (Berlin 1907), S. 158—194. — *Die sozialen Systeme in der Südsee.* Z. f. Socialwiss. XI (1908), Heft 11. — *Völkerkunde der Santa-Cruz-Inseln*, Ethnologica I (1909) S. 158—184. — *Rückenamulette in der Südsee*, ib. S. 235 bis 239. — *Die melanesische Bogenkultur und ihre Verwandten,* Anthropos IV (1909) S. 726—780. — *Zur australischen Religionsgeschichte,* Globus XCVI (1909) S. 341—344, 362—366, 373—378. — *Noch einmal P. W. Schmidt und die südostaustralische Religionsgeschichte*, Globus XCVII (1910) S. 362 bis 366. — Vergleichende, nicht unwichtige Bemerkungen gibt derselbe Autor noch in verschiedenen Rezensionen, von denen besonders diejenigen im Globus XCVI S. 337 und im Zentrabl. f. Anthr. XIV S. 92 f. mythologisch interessieren dürften.

[2] Z. f. E. XXXVII S. 35, 38, 39 f., 40 f., 47 f.; Anthropos IV S. 730, 732, 733, 736, 748. Zur kulturgeschichtlichen Stellung der Bootbestattung, die Graebner dem malayopolynesischen Kulturstrom zuweist, beachte die Tatsache, daß auch in Australien eine ähnliche Form, das Begraben in Booten, vorkommt und zwar ist es daselbst nur von Port Jackson an der Küste von Neu-Süd-Wales belegt (Collins, „Account of the English Colony of New South Wales", 2. Ed. London 1904, S. 388 f., auch übernommen von Angas, „Savage life and scenes in Australia and New Zealand" II S. 228). Vielleicht haben wir es mit einem polynesischen Einschlag zu tun, vgl. L. Frobenius, „Die Weltanschauung der Naturvölker" S. 40 (die Mythen kommen nicht in Frage) und „Die Kulturformen Oceaniens" P. M. 46 (1900), Karte XVIII; auf die haizahn-bewehrten Speere derselben Gegend komme ich in anderm Zusammenhang zu sprechen.

Masken[1], des Schädelkults[2] und der hockenden Geisterfigur[3], der Sitte des Zahnausschlagens[4] und der Anschauung von verschiedenen Totenreichen für verschiedene soziale Klassen.[5] Der in der wissenschaftlichen Diskussion einen so breiten Raum einnehmende Totemismus, d. h. im engeren Sinne — der religiöse Bezug exogamer (Lokal-)Gruppen zu bestimmten Naturobjekten, erwies sich gleichfalls nur als Element einer einzigen, wohl charakterisierten Kulturschicht, und es zeigte sich dabei, daß er sich von Haus aus mit Vaterfolge verbindet und diese — ganz im Gegensatz zur herrschenden Ansicht — älter als die erst mit dem nächsten Kulturstrom (der sog. Zweiklassenkultur) sich verbreitende Mutterfolge ist.[6] Mehrfach ließ sich auch in religiöser Hinsicht ein näherer Bezug einzelner Kulturschichten zueinander erkennen, und zwar sind es bei Graebner namentlich Beispiele eines Bezuges der malayopolynesischen Kultur zu dem totemistischen Komplex: das polynesische Priesterkönigtum liegt schon in der oft mit der Stellung eines Zauberers verbundenen und gewöhnlich erblichen Häuptlingschaft der Totemgruppe vorgebildet vor,[7] die Circumcisio und Subincisio, die er in Übereinstimmung mit einer früheren Aufstellung von mir der Totemkultur zuweist, setzt sich zweifellos in der Incisio des malayopolynesischen Kulturstroms fort,[8] und der als Zaubergerät und Amulett fungierende Wedel für den

---

[1] Z. f. E. XXXVII S. 32. Z. f. Socialwiss. XI S. 17f. des Sep. Anthropos IV S. 739f.

[2] Ethnologica I S. 166. Anthropos IV S. 740, 767f., 775f.

[3] Anthropos IV S. 768f.

[4] Z. f. E. XXXVII S. 40. Anthropos IV S. 732.

[5] „Neu-Mecklenburg" S. 192. Z. f. Socialwiss. XI S. 22 des Sep. Anthropos IV S. 747.

[6] Z. f. E. XXXVII S. 34ff. Z. f. Socialwiss. XI S. 2ff. des Sep. Ethnologica I S. 159ff. Anthropos IV S. 733ff. Über die Entstehung des Totemismus vgl. jetzt Graebner *Das Problem des Totemismus,* KBlAEU. XLI (1910) S. 80f.

[7] Z. f. Socialwiss. XI S. 20f. des Sep. Anthropos IV S. 778.

[8] Anthropos IV S. 778.

er gleichfalls Zugehörigkeit zur Totemkultur erschließt, steht mit dem zum Würdezeichen umgewandelten Fliegenwedel der malayopolynesischen Kultur in unverkennbarem Zusammenhang.[1] Zweifelhaft nur ist es inzwischen geworden, ob Circumcisio und Subincisio, sowie der Zauberwedel kulturgeschichtlich richtig bestimmt sind, ob sie nicht vielmehr einer von mir entdeckten neuen Kulturschicht (die ich die zentralaustraloide nenne) angehören.

Besonders ausführlich ist von Graebner die kulturgeschichtliche Stellung einer Reihe von Mythen behandelt worden.[2] Er zeigt, wie dem Motiv von der Flucht einer oder zweier Frauen von einem Manne zu einem andern die nähere Verbindung der Venus mit der Sonne gegenüber dem Monde zugrunde liegt, und glaubt, daß die Jonasmythe auf die Vorstellung von der abendlichen Verschlingung der Sonne durch irgendein Wesen (in der älteren Form der Mythe ist es vielfach eine Schlange) zurückgeht. Die ältere Form des Jonasmotivs und das Frauenfluchtmotiv ergeben sich ihm der Verbreitung nach als Angehörige des totemistischen Kulturkomplexes, in dem somit die Sonne als der eigentliche Held hervortritt. Demgegenüber läßt der nächst jüngere Komplex der Zweiklassenkultur in der zu ihm gehörigen Menschenfressermythe, in dem Nahrungsverweigerungsmotiv, in dem Zwillings- oder Zweibrüdermotiv eine reine Mondmythologie mit der Gegenüberstellung von Dunkel- und Hellmond und mit den beiden Hellsicheln als Paar erkennen. Zu diesem mythologischen Gegensatz der beiden Kulturen stimmt es, daß — wie meine noch nicht veröffentlichten Untersuchungen ergeben haben —

[1] Ethnologica I S. 235 ff. Anthropos IV S. 778.

[2] Globus XCVI S. 363 ff., 373 ff. Auf die kontinuierliche Verbreitung der Mythenthemen kommt es weder dabei noch bei ihrer Deutung an, ganz im Gegensatze zu *A. C. Haddon*'s Bemerkungen in den *Anthropological Essays presented to Tylor* 1907, S. 187. Wie andere Kulturelemente, so werden auch Mythenformen, die älteren Kulturschichten angehören, durch jüngere Kulturbewegungen geographisch auseinandergerissen und umgebildet. Trotzdem ist es einer methodischen Forschung möglich, ihren geschichtlichen Zusammenhang zu prüfen und zu erweisen.

auch im Kult ein ähnlicher zu beobachten ist. Nicht befreunden kann ich mich jedoch mit Graebner's Behandlung der Jonasmythe: das, was er unter diesem Namen zusammenfaßt, ist — wie mir scheint — sehr verschiedener Art, wodurch schon die kulturgeschichtliche Einordnung zweifelhaft wird, und trägt dabei zumeist lunaren, nicht solaren Charakter. Ich denke bald einmal darauf näher zu sprechen zu kommen.

Neben Graebner ist es neuerdings Pater *W. Schmidt* gewesen, der in mehreren Arbeiten[1] die Religionen der Südsee kulturgeschichtlich zu durchdringen versucht hat. Vor allem handelt es sich ihm darum nachzuweisen, daß sich in Südostaustralien noch ein mit naturmythologischen Zügen unvermischter Monotheismus herausschälen läßt[2], der damit — entsprechend dem übrigen altertümlichen Charakter der südostaustralischen Kultur — an den Anfang der menschlichen Entwicklung rücken würde. Daß ihm dieser Nachweis nicht gelungen ist, läßt sich, glaube ich, einwandfrei feststellen. Ich gebe gern zu, daß die in meinem früheren Bericht angestellte Betrachtung über die High-gods Australiens[3] die Untergötter nicht scharf genug davon geschieden hat. Außerdem ist von mir über dem Sonnencharakter dieser Göttergestalten[4] ihr möglicher Mond-

[1] Vgl. *L'origine de l'Idée de Dieu,* Anthropos III (1908) S. 565 ff., 801 ff., 820 ff., 1083 ff.; IV (1909) S. 207 ff. — *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, Z. f. E. XL (1908) S. 866 ff. — *Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme*, Z. f. E. XLI (1909) S. 328 ff. — *Die soziologischen Verhältnisse der südostaustralischen Stämme,* Globus XCVII (1910) S. 157 ff., 173 ff., 186 ff. — *Der angebliche universale Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme und einiges andere,* Globus XCVIII (1910) S. 238 ff.

[2] Besonders Anthropos III S. 565 ff., 820 ff., 1083 ff.; IV S. 207 ff. Z. f. E. XL S. 894 ff.; XLI S. 342 ff., 358 ff., 376 f. Globus XCVII S. 187 ff.

[3] In diesem Archiv VIII S. 537 ff.

[4] Zu Donnergöttern habe ich sie niemals gemacht, wie es fälschlich *N. Söderblom*, Ymer 1906, S. 206 darstellt; wohl aber hat es — mit einem Schein des Rechtes, worüber in anderm Zusammenhang — *A. van Gennep Mythes et légendes d'Australie* (1906), S. CXVI getan. Söderblom nennt übrigens diese Göttergestalten ganz unbegründeterweise „Urzeitväter".

charakter zu sehr vernachlässigt worden.[1] Aber worauf es mir damals ankam, war in erster Linie: nachdrücklich und erstmalig auf den naturmythologischen Inhalt der australischen Göttergestalten hinzuweisen, und daß ich dabei auf dem rechten Wege gewesen bin, haben ja die folgenden Untersuchungen einschließlich derjenigen Schmidt's bestätigt. Durch Graebner wissen wir allerdings jetzt, daß sich einige der wichtigeren naturmythologischen Züge dieser Göttergestalten auf jüngere Kulturströme verteilen[2], und es sind dem wohl auch noch mehrere nebensächlichere Motive anzureihen. Aber es bleibt noch eine ganze Reihe anderer übrig, die sich nach ihrer Verbreitung in Australien und der übrigen Südsee nicht darin einordnen lassen, vielmehr — zusammen mit der besonders in Südostaustralien hervortretenden Vorstellung von einem höchsten guten Wesen als Schöpfer, Kulturbringer und Hüter der Ordnung — der älteren Kultur angehören. Es würde mich hier zu weit führen, den Beweis im einzelnen zu erbringen; ich muß mich da vielmehr auf einen besonderen Aufsatz berufen, der demnächst hier im Archiv zum Abdruck gelangen wird. An Mythenmotiven kommen namentlich in Frage: Gott und dessen von keiner Frau geborener Sohn (oder Söhne); Gott mit zwei Frauen und zwei von ihnen geborenen Söhnen; Gott, der ein Feuer mit nachfolgender Wasserflut sendet; Gott, der am Aufgang der Sonne, am Orte der Morgenröte wohnt; Gott mit zwei Fortsätzen auf den Schultern oder zwischen zwei „Säulen"; Gott mit zwei hörnerartigen Bildungen über dem Kopfe; Gott, der durch sein Umdrehen Erdbeben erzeugt; Gott, dessen Körper unten in einen Felsen übergeht. In mehreren Fällen ist, wie meine Untersuchung ergibt, ein

[1] Das habe ich frühzeitig erkannt (vgl. Graebner, Globus XCVII S. 365, Anm. 39) und schon in jenem von Graebner (a. a O. S. 362, Anm. 3) erwähnten Gespräch mit Schmidt sogar in Verbindung mit dem Zweiklassensystem (für das ich damals ebenso, wie nachher Schmidt, einen Gegensatz Sonne—Mond vermutete) zum Ausdruck gebracht.

[2] Über die nach gleicher Richtung tendierenden Untersuchungen Schmidt's siehe Graebner, Globus XCVI S. 362 f., 374 f.

Sonnengott nicht zu verkennen, in den zuletzt aufgeführten Fällen handelt es sich höchstwahrscheinlich um einen Mondgott. Diese Unterschiede in dem Charakter der Höchsten Wesen würden nun aber darauf hindeuten, daß die ältere australische Kultur in bezug auf ihren Götterglauben keine Einheit bildet, was ja auch mit den übrigen kulturellen Tatsachen vollkommen übereinstimmen würde.[1] Darauf könnte sich nun Schmidt stützen und trotz all der erwähnten naturmythologischen Züge der Höchsten Wesen doch noch die Behauptung aufstellen, daß es eben eine älteste Kulturschicht in Südostaustralien gegeben habe, der ein von solchen Zutaten reiner Gottesglauben eigen gewesen sei. Für eine solche Behauptung würde es aber an jedem Anhaltspunkte fehlen. Die charakteristischen schöpferischen und ethischen Züge des höchsten guten Wesens sind untrennbar mit den deutlich naturmythologischen verbunden; auch der High-god der Kurnai, Mungan-ngaua, den Schmidt als stärksten Beweis für seine These angeführt hat,[2] obwohl schon das dürftige Material eine solche Verwertung nicht zulassen sollte,[3] auch er steht durch die Feuer-Wasserflut-Mythe und durch die Beiordnung eines Sohnes mitten in der Naturmythologie der übrigen südostaustralischen Göttergestalten.[4] Und wenn wir uns nun schließlich noch nach Tasmanien wenden, wo die älteste (wenn auch in sich komplexe) australische Kulturschicht — die ich als tasmanoid bezeichnen

[1] Nicht nur zerfällt die altaustralische Kulturgruppe in eine ältere (tasmanoide) und eine jüngere (australoide) Schicht (vgl. Graebner, Anthropos IV S. 730ff.), die tasmanoide wird außerdem noch durch die mannigfachen Bestattungsgebräuche (Leichenverbrennung und Beisetzung in flachen Gruben oder hohlen Bäumen), die sämtlich in Tasmanien vorkommen und kaum in eine andere Schicht gehören, als nicht einheitlich erwiesen. Über weitere Gliederung der australischen Schicht andern Orts.

[2] Anthropos IV S. 245. Z. f. E. XLI S. 343f., 376.

[3] Ich erinnere Schmidt nur an seine eigene Erklärung (Anthropos III S. 1088), daß man aus den Schilderungen Daramuluns bei den Yuin und Mungan-ngauas bei den Kurnai nicht schließen dürfe, sie seien keine Schöpfer. Auch van Gennep wird von ihm selbst einmal an das Unzulässige des argumentum ex silentio erinnert (Z. f. E. XL S. 892, Anm. 5).

[4] Vgl. schon Graebner, Globus XCVI S. 362.

möchte — am deutlichsten und reinsten zutage tritt und wo deshalb, wenn überhaupt, der für den Urmenschen postulierte nicht auf Naturmythologie beruhende Monotheismus erwartet werden sollte, so ist auch dort keine Spur eines solchen zu entdecken. Wenigstens können Schmidt's Ausführungen über den „Extremus-Unus-Eminens“[1] nur den Eindruck eines sehr phantastischen Etymologisierens erwecken, das mit seinen sonstigen bedeutsamen Leistungen auf dem Gebiete der Sprachgeschichte in einem merkwürdigen Kontraste steht. Im übrigen begegnen wir in Tasmanien dem Nebeneinander eines guten und bösen Geistes, von denen der eine am Tage, der andere in der Nacht herrscht[2]: es ist kaum zu zweifeln, daß es sich dabei um eine Sonnen- und Mondgottheit handelt.[3] Für die Beurteilung des in der Nacht

[1] Anthropos III S. 831f.

[2] H. Ling Roth, „The Aborigines of Tasmania“, 2. Ed. S. 53ff., 136. Schmidt, Anthropos III S. 825ff. u. Z. f. E. XLI S. 376. Davon, daß der böse Geist geringer ist als der gute, wie es Schmidt darstellt, steht in den Originalberichten nichts.

[3] Auf eine besondere Sonnenmythologie der tasmanoiden Kulturschicht könnte es deuten, daß in einer tasmanischen Mythe zwei feuerschleudernde Männer auftreten (Ling Roth, S. 85), die nach Graebner (Globus XCVI S. 364f., 378) die führende Rolle in einer nach Art der Zweiklassenkultur umgebildeten Jonasmythe der Totemkultur spielen, und bei den Kai in Deutsch-Neuguinea deutlich ein Repräsentant der Sonne (wenn er sein Feuer auslöscht, wird es finster im Dorf) Feuerbrände von seinem Baumhaus herabwirft (Ch. Keysser bei Neuhauß, „Deutsch-Neu-Guinea“ III S. 181ff.). Zur Deutung der Kai-Mythe ist zu beachten, daß, nachdem der die Feuerbrände herabwerfende Alte sein Baumhaus verlassen hat, ein anderer Mann heraufsteigt, der früher einmal einen Ausschlag besessen hat, bei dessen Erscheinen sich die Erde verdüstert und es donnert, der vorher den in einer Flut ertrinkenden Alten durch eine Angel zu retten sucht (vgl. dazu auch bei Neuhauß S. 266), später als Schlange nach und nach zerstükkelt wird, also ein unverkennbares Mondwesen ist. Wenn nun auch das Motiv der abwechselnden Wirksamkeit in dieser Kai-Mythe ein tasmanoider Zug ist und deshalb das Motiv des Feuerschleuderns, da es sich auf Tasmanien wiederfindet, derselben Kulturschicht zugewiesen werden könnte, so ist doch folgendes zu beachten: erstens ist die tasmanische Mythe keine eigentliche Jonasmythe, sondern erklärt sich im wesentlichen als lunare Gegensatzmythe der Zweiklassenkultur; zweitens ist die Jonasmythe möglicherweise lunar zu deuten (vgl. oben S. 492); drittens kommt

herrschenden Geistes kommt noch in Frage, daß ihm die Verursachung von Krankheiten, insbesondere von Verrücktheit und allem Anscheine nach diejenige von Donner, Blitz und Gewitterregen zugeschrieben werden[1], daß es sich also nicht etwa nur um ein Nachtgespenst handelt. Donner und Blitz sind aber als charakteristische Äußerungen göttlicher Wirksamkeit vielfach gerade mit Mondwesen verbunden, wenn sich das auch in der australischen Kultur wenig belegen läßt.[2] Dieser Dualismus — in dieser Form — ist den jüngeren Kulturen fremd, auch der zweifellos sehr alten australoiden Schicht mit dem sonnenmythologischen High-god kann er nicht angehört haben, da dort — ich muß auch hier wieder auf meine besondere Studie in diesem Archiv verweisen — der Mond in dem Sohn und Untergott des Höchsten Wesens vergöttlicht erscheint und dieser von Haus aus keinen bösartigen Zug an sich trägt. Alles deutet vielmehr darauf hin, daß wir in diesem Dualismus die älteste Göttervorstellung der Südsee vor uns haben. Dazu stimmt, daß wir ihm oder doch wenigstens dem bösen Nachtgeist, wie auch sonst den tasmanischen Kulturelementen, des öfteren noch in Australien und am häufigsten in Südostaustralien begegnen — natürlich mehr oder weniger umgebildet oder verquickt mit jüngeren Formen[3] —, daß er dagegen in Melanesien nur in Spuren vorhanden ist.[4]

das Feuerschleudern noch in einer lunaren Feuergewinnungsmythe vom Yarra-Fluß in Südostaustralien vor (Brough Smyth, „The Aborigines of Victoria" I S. 459). Deshalb gehört unser Motiv doch vielleicht in einen andern Zusammenhang.

[1] Ling Roth S. 55. Schmidt, Anthropos III S. 829 ff.

[2] Möglicherweise hat die von mir als zentralaustraloide Kultur bezeichnete Schicht einen solchen Mondgott gehabt.

[3] Das australische Material gebe ich in einem Aufsatz des „Baeßler-Archivs".

[4] So findet sich unser Dualismus — verquickt mit andern Göttervorstellungen, namentlich mit dem Gegensatz von Hell- und Dunkelmond der Zweiklassenkultur, aber auch mit christlichen Ideen — auf den Neuhebriden (Pentecost, Ambrym); vgl. Suas, Anthropos VI S. 902 ff. Was Elkington, „Savage South Seas" S. 125 von einem guten und bösen Geist der Britischen Salomo-Inseln berichtet, ist mindestens stark christlich beeinflußt.

Die ausgedehntere und doch nicht zusammenhängende Verbreitung in Australien schließt es auch aus, daß wir es nur mit einer lokalen Mischung des Götterglaubens der Totem- und der Zweiklassenkultur zu tun haben, woran Graebner einmal mit dem Hinblick auf Tasmanien gedacht hat[1]. Trotzdem bleibt als bedeutsames Resultat bestehen, daß der Glauben an ein höchstes gutes Wesen einer sehr alten (vortotemistischen) Schicht angehört[2], nur nicht der ältesten (tasmanoiden), sondern der nächst jüngeren (australoiden).

In gewissem Zusammenhang mit Schmidt's Theorie über den südostaustralischen Götterglauben steht seine Stellungnahme zum Heiratstotemismus: er sucht nachzuweisen, daß der gewöhnliche vaterrechtliche lokalisierte Heiratstotemismus, der für die nach ihm benannte Kultur typisch ist, in Südostaustralien, namentlich bei den Kurnai, nicht vorliege und daß der tatsächlich dort auftretende Heiratstotemismus erst unter Einfluß der Zweiklassenkultur sekundär aus einem älteren Geschlechts- und Individualtotemismus hervorgegangen sein könne.[3] Wäre seine Beweisführung richtig, so würde die Altertümlichkeit jenes australischen Gebietes in religiösen Dingen noch schärfer hervortreten und der von ihm postulierte unmythologische Monotheismus um so eher der ältesten australischen Schicht zuzuweisen sein. Es hat sich in dieser Frage eine ausgedehnte Kontroverse mit Graebner entwickelt[4], und ich muß nach genauer Prüfung der Sach-

Ebenso liegt die Sache wohl in Neukaledonien (vgl. Atkinson, Folklore XIV S. 258). Reste des bösen Nachtgeistes sind besonders noch auf den Inseln der Torresstraße, auf Neuguinea, auf Neukaledonien und der Gazellehalbinsel Neupommerns, sowie in Mittel-Neumecklenburg vorhanden, lassen sich aber nur in größerem Zusammenhange erkennen.

[1] Globus XCVI S. 378. [2] W. Schmidt, Z. f. E. XCVII S. 189.

[3] Z. f. E. XLI S. 329 ff., 341 ff., 376 f.

[4] Vgl. die Ausführungen des letzteren im Globus XCVI S. 341—343 und XCVII S. 363, sowie Schmidt, ib. XCVII S. 157—160, 173 f., 187 und XCVIII S. 238 f. Dieser scheint schließlich doch teilweise für den Südosten Australiens den gewöhnlichen Heiratstotemismus zuzugeben, er soll aber erst durch die Zweiklassenkultur dahin gebracht worden sein (Globus XCVII S. 187).

lage in allen Punkten letzterem recht geben, ja ich glaube, seine Ansicht noch durch eine oder die andre Bemerkung verstärken zu können. So viel hat als gesichert zu gelten: 1. daß in einer ganzen Reihe von Fällen nicht-lokalisierter Heiratstotemismus mit Vater- oder Mutterfolge belegt ist; 2. daß Howitt von lokalisierten Totems mit Vaterfolge bei den Kurnai berichtet mit der Bemerkung, daß durch ihre Lokalisation die vorgeschriebene Heirat außerhalb der einzelnen Ortsgruppen implicite auch außerhalb der einzelnen Totems erfolge[1]; 3. daß bei den Kulin lokalisierte totemistische Heiratsgruppen vorausgesetzt werden müssen[2]; 4. daß R. H. Mathews aus dem östlichen Victoria lokalisierten Heiratstote-

[1] Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia" S. 269. Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 342 u. XCVII S. 363. Wenn Schmidt (Globus XCVII S. 158) erwartet, daß Howitt bei tatsächlicher, nicht nur erschlossener Lokalisation der Totems ihre Verteilung auf die Ortsgruppen mitgeteilt hätte, so verkennt er doch den notgedrungen fragmentarischen Charakter der Howittschen Erkundigungen: dieser hat vielleicht nur in einem oder zwei Fällen die Lokalisation der Totems feststellen, über die anderen Totems nach dieser Richtung hin aber überhaupt nichts erfahren können. Aus den Verhältnissen der Biduelli, die von den Kurnai zwar die Geschlechtstotems, aber keine Heiratstotems entlehnt, letztere vielmehr von den Murring übernommen haben, kann man keinesfalls mit Schmidt (Globus XCVIII S. 238, Anm. 15) den Schluß ziehen, die Kurnai hätten überhaupt keinen Heiratstotemismus besessen; denn es ist durch keine Angabe Howitt's gerechtfertigt zu sagen, die Biduelli seien am meisten verwandt mit den Kurnai. Die Annahme, daß es sich bei den Kurnai um einen durch Erblichkeit in gewissem Maße lokalisierten Individualtotemismus handle (Schmidt, Globus XCVII S. 158f.), entbehrt jeder Grundlage. Was Schmidt neuerdings über den Totemismus bei den Kurnai bemerkt (Anthropos VI S. 1024), scheint mir diesen älteren Anschauungen zu widersprechen.

[2] Die ungewöhnliche Lokalisation der zwei Klassen kann bei den Kulin nur unter dem Einfluß älterer lokaler Heiratsgruppen geschehen sein, wie Graebner mir gegenüber mit Recht betont hat, und daß es totemistische Gruppen gewesen sind, läßt sich aus den Namen der Kulin-Stämme folgern (vgl. Graebner, Globus XCVI S. 342). Schmidt's Einwände (Globus XVII S. 174) sind demnach hinfällig. Wenn er Globus XCVIII S. 238f. den die Hauptbevölkerung des östlichen Victoria bildenden Kulin-Stämmen überhaupt eine Mehrzahl von Totems absprechen will, so ist das deshalb unrichtig, weil Howitt nur drei Stämme, die „practically extinct" waren (S. 126), untersuchen konnte.

mismus mit Vaterfolge kennt, wenn er seine Beobachtungen auch anscheinend fälschlich verallgemeinert hat.[1] Diese Tatsachen können unvoreingenommen nur so gedeutet werden, daß der gewöhnliche Heiratstotemismus ebenso, wie unwiderleglich eine ganze Reihe zur gleichen Kulturschicht gehöriger Elemente der materiellen Kultur, der Bestattung und — fügen wir nach den oben besprochenen neueren Untersuchungen Graebners hinzu — der Mythologie[2], bis in den äußersten Südosten des Kontinents vorgedrungen ist, wenngleich er uns hier ebenso, wie im übrigen Teile Australiens, nur zum kleinen Teil in reiner Gestalt, dagegen vielfach unter Einfluß des mutterrechtlichen Zweiklassensystems umgebildet entgegentritt. Schmidt sucht nun allerdings seinen Standpunkt dadurch zu stützen, daß er auf mehrere Unterschiede des südostaustralischen Heiratstotemismus von dem des übrigen Australien hinweist.[3] Davon ist der eine, die geringere Totemzahl, als überaus vage und im Hinblick auf außeraustralische Verhältnisse sogar als unzutreffend ganz mit Recht von Graebner[4] abgewiesen worden. Ebenso hat dieser einen zweiten Unterschied, das Tötungsverbot im Südosten, das Speiseverbot im Norden und Zentrum, als gar nicht zu Recht bestehend nachweisen können.

[1] Das betont auch Graebner, Globus XCVII S. 363. Im übrigen kann aber Schmidt's Kritik an Mathews (Globus XCIII S. 238 f.) die Zuverlässigkeit seiner Angabe nicht erschüttern. Die Bangerang-Stämme scheinen zwar nach Howitt keine lokalisierten Totems gehabt zu haben, aber an der männlichen Erbfolge ist bei ihnen nicht deshalb zu zweifeln, weil Mathews früher einmal für sie weibliche Erbfolge bloß vermutet hat; hier von einem Widerspruche M.'s zu reden, ist doch völlig unzutreffend. Ebenso ist die Annahme unhaltbar, Mathews habe die Brabirrawulung einmal zu den Stämmen mit lokalisiertem Heiratstotemismus gestellt, in einem andern Aufsatz ihnen aber durch ihre soziologische Gleichstellung mit den „adjoining coastal tribes of New South Wales" (das wären die Yuin) nicht-lokalisierte Totems zugeschrieben; denn, wie mich Graebner aufmerksam macht, kennt Mathews die Yuin überhaupt nicht selbst und meint wahrscheinlich andere Stämme, seine Angabe ist also vielleicht ungenau, aber nicht widerspruchsvoll. Schmidt's neuerliche Kritik an Mathews (Anthropos VI S. 1024 f.) bringt für unsere Frage nichts Neues.

[2] Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 344 Anm. 40.

[3] Z. f. E. XLI S. 353 ff. [4] Globus XCVI S. 343.

Daß Pflanzentotems in dem größten Teile des Südostens fehlen[1], ist allerdings richtig, erklärt sich aber daraus, daß die totemistische Kulturschicht in sich noch gegliedert ist und die jüngeren Formgruppen bei ihrem Vordringen nach und in Australien den älteren gegenüber ganz naturgemäß zurückgeblieben sind.[2] Ob zu den jüngeren Elementen unserer Kulturschicht auch die Beschneidung (Circumcisio) gehört, deren Verbreitung Schmidt mit Unrecht derjenigen des Pflanzentotemismus parallel setzt,[3] ist mehr als zweifelhaft (vgl. S. 491). Sicher aber gilt das für die gleichfalls von Schmidt erörterte Verbindung des Totemismus mit Vegetationszeremonien, bei denen Steine eine Rolle spielen[4], und für das zeremonielle Essen des Totems, das sich in Zentralaustralien und in der Torresstraße findet.[5] Gegen die unzweifelhaft richtige Annahme solcher zeitlicher Variationen hat Schmidt um so weniger Grund sich zu wenden[6], als er selbst das gleiche tut und die Subincisio zusammen mit der extremen Ausbildung des Ahnenkults in Religion, Mythologie und Empfängnisglauben einer sekundär verbreiteten Weiterentwicklung der durch die Zweiklassenkultur nach Norden abgedrängten totemistischen Kultur zuschreibt.[7] Darin wird er allerdings insofern nicht recht haben, als die Subincisio, die in Australien fast ebenso weit wie die Circumcisio verbreitet ist[8] und auch außerhalb Australiens z T. neben ihr vorkommt[9], ihrer ganzen Verbreitung nach keinesfalls eine junge

[1] Schmidt, Z. f. E. XL S. 870 ff.; XLI S. 354.

[2] Graebner, Anthropos IV S. 735 ff.; Globus XCVI S. 343 u. XCVII S. 364 Anm. 28. Verschiedenes, was hierher gehört oder auch anders aufzufassen ist, werde ich andern Orts ausführlicher erörtern.

[3] Z. f. E. XLI S. 358 ff., 373 f.; Globus XCVII S. 174. Vgl. dazu Graebner, Globus XCVI S. 343 Anm. 29; XCVII S. 364 Anm. 28.

[4] Z. f. E. XL S. 872 ff.; XLI S. 349. Zur Verbreitung vgl. Graebner, Anthropos IV S. 735.

[5] Schmidt, Z. f. E. XL S. 873 ff.

[6] Globus XCVII S. 174. [7] Z. f. E. XLI S. 372 ff., 377.

[8] Vgl. die Karte von N. W. Thomas, Z. f. E. XXXVII S. 762.

[9] Bei den Bukaua am Huongolf, Deutsch-Neuguinea (vgl. G. Bamler bei R. Neuhauß, „Deutsch Neu-Guinea" III S. 503, der von Eichelspalten redet, und St. Lehner ib. S. 408, der von Circumcisio neben Incisio berich-

Bildung sein kann, ebensowenig wohl der Totemkultur angehört, weshalb auch die angenommene Entwicklung des extremen Ahnenkults völlig in der Luft schwebt. Jedenfalls sehen wir aber, daß für die Abtrennung des südostaustralischen Heiratstotemismus von dem übrigen keine Berechtigung vorliegt.

Der Versuch einer solchen Abtrennung ist für Schmidt noch in anderer Hinsicht bedeutungsvoll. Würde er gelungen sein, so würde das, was man Geschlechtstotemismus nennt, d. h. der religiöse Bezug der beiden Geschechter zu je einer bestimmten Tier- oder Pflanzenart, keinesfalls in denselben Kulturkreis, wie der Heiratstotemismus, gehören, vielmehr den älteren australischen Kulturschichten zuzuweisen sein, da er gerade aus dem Südosten zahlreich belegt ist.[1] Dieser Geschlechtstotemismus beruht nun nach Schmidt auf dem Gedanken der Anerkennung einer Seele als Lebensprinzip. Von Haus aus seien die Geschlechtstotems kleine Vögel; der leicht dahinschwebende, zum Himmel emporsteigende Vogel sei aber ein uraltes Symbol der Seele, und bei den Semang auf der Halbinsel Malakka werde die Seele in Gestalt eines nach dem Geschlecht des zu erwartenden Kindes verschiedenen Vogels vom höchsten Wesen im Himmel herabgesandt.[2] Wir hätten es also mit einer besonders zarten, fast christlichen Auffassung von der Herkunft der menschlichen Seele zu tun. So

tet) und auf Fidji (vgl. zur Subincisio: J. de Marzan, Anthropos V S. 808f.; zur Circumcisio, die genau von derselben Art ist wie diejenige von Bukaua, vgl. Th. Waitz, „Anthr. d. Naturvölker" VI S. 561). Die Art der Circumcisio an den beiden genannten Stellen, die im Abschneiden nur eines Teiles der Vorhaut besteht, findet sich übrigens auch in Australien, z. B. bei Port Lincoln (Provis bei Taplin, „The Folklore, Manners, Customs, and Languages of the South Australian Aborigines" S. 99). Neuerdings ist die Subincisio noch von Oba, Neuhebriden, nachgewiesen worden (Suas, Anthropos VII S. 51 Anm. 1).

[1] Vgl. zur ganzen Frage: Schmidt, Z. f. E. XL S. 897f. u. XLI S. 336ff.; Anthropos IV S. 210ff.; Globus XCVII S. 174—176, 186f.; „Die Stellung der Pygmäenvölker" S. 176ff. Dazu: Graebner, Globus XCVI S. 343 u. XCVII S. 364. Neuerdings wiederum Schmidt, Anthropos VII S. 243, 246f.

[2] Anthropos IV S. 212. Z. f. E. XLI. S. 338f. Globus XCVII S. 175, 186.

eröffnet sich eine neue ungeahnte Perspektive für die Anfänge der Religion, ganz ähnlich wie beim Götterglauben. Aber hier wiederum hat Schmidt seine Theorie auf zu schwankendem Grunde aufgebaut. Nicht nur ist, wie wir gesehen haben, selbst für den äußersten Südosten Australiens der gewöhnliche Heiratstotemismus belegt, es läßt sich auch eine innere Verwandtschaft des Geschlechtstotemismus mit dessen religiöser Seite nicht leugnen[1], und auch sozial sind gerade innerhalb der Totemkultur mit ihrer Lokalexogamie Motive zu einer Gegenüberstellung der Geschlechter gegeben.[2] Was ferner den Vogelcharakter der Geschlechtstotems anbetrifft, so ist er durchaus nicht so überwiegend, wie es nach Schmidt den Anschein haben könnte.[3] Und wenn er auch im eigentlichen Südosten durchgeht (die Fledermaus zu den Vögeln gerechnet), so darf doch nicht übersehen werden, daß hier nur zwei unabhängige Paare von Geschlechtstotems vorliegen. Ganz abgesehen davon haben wir aber kein Recht bei den Geschlechtstotems von Seelenvögeln zu reden. Wenn nach Ansicht der Wotjobaluk das Leben einer Fledermaus das Leben eines Mannes ist[4], so deckt sich das vielmehr mit den Anschauungen des Individualtotemismus, demzufolge man außerordentlich häufig in einem

---

[1] Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 343 u. XCVII S. 364.

[2] Über melanesische Belege solcher Gegenüberstellung vgl. Graebner, Anthropos IV S. 734f.

[3] In Australien treten auf: eine Schlange als Geschlechtstotem der Männer bei Kap Bedford (W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bulletin 5, S. 23, § 82), Eidechsen bei den Euahlayi (vgl. K. Langloh Parker, „The Euahlayi Tribe" S. 61; hier als Fabrikant der männlichen Kinder nur zum männlichen Geschlecht in Beziehung stehend) und bei Port Lincoln (Schürmann in „The Native Tribes of South Australia" S. 241), Pflanzen bei den Diäri (O. Siebert, Globus XCVII S. 49). — Ähnlich liegt die Sache außerhalb Australiens: neben Hühnern bei den Pangwe (Teßmann, Z. f. E. XLI S. 889) finden wir Schlangen in der Königsfamilie von Kiziba (Rehse, „Kiziba" S. 7), allerlei Tiere — nach dem Stammestotem zu schließen, das sich mit dem Geschlechtstotem der Männer deckt — bei den Ababua und Bakango in Zentralafrika (A. de Colonne-Beaufaict, REES. II S. 194) und Pflanzen in England (A. Lang, Anthropos IV S. 1095f.).

[4] Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia" S. 148f.

Tier den Alter ego des Menschen sieht[1], und ist von hier aus zu erklären.[2] Auch wenn bei Cape Bedford in Nord-Queensland die Empfängnis auf das Eingehen von Tieren, einer Schlange oder einer kleinen Bachschnepfe — je nach dem Geschlecht —, in den Schoß der Mutter zurückgeführt wird[3], haben wir es nicht mit einer Seelenvorstellung zu tun, wie Schmidt will[4], sondern mit einer Verquickung zweier verschiedener Anschauungen: derjenigen von Geistkindern, die in die Mutter eingehen[5], und derjenigen von Geschlechtstotems, die unter Einfluß des Individualtotemismus die Rolle von Doppelgängern des Menschen angenommen haben.[6] In dem nicht minder singulären Falle der Semang[7] tritt diese

[1] Vgl. z. B. Frazer, „Golden Bough" 2. Aufl. III S. 408ff. Auch beim Gruppentotemismus kommt dieselbe Vorstellung — augenscheinlich übertragen — mehrfach vor (vgl. z. B. Frazer a. a. O. S. 417f. u. „Totemism and Exogamy" II S. 593ff.).

[2] Da außerdem der Individualtotemismus in seinem Vorkommen — namentlich was seine tierische Form anbetrifft — fast immer mit dem Heiratstotemismus zusammenfällt, ist auch er der Totemkultur zuzuweisen. Von Graebner steht eine ausführliche Behandlung dieser Frage in Aussicht.

[3] W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bulletin 5, S. 23, § 82.

[4] Z. f. E. XL S. 887 Anm. 3, XLI S. 339.

[5] Sie ist sehr weit verbreitet; namentlich Bäume, Felsen und Teiche gelten auch in Europa als Sitze ungeborener Kinder.

[6] Wie hier der Geschlechtstotemismus, so erscheint auf der Banks-Insel Kota der Individualtotemismus durch Vermischung mit derselben Vorstellung verändert: man nimmt dort von den als Individualtotems fungierenden Tieren an, daß sie bei der Empfängnis oder während der Schwangerschaft in die Mutter eingegangen sind (vgl. W. H. R. Rivers, J. A. I. XXXIX S. 173). Etwas Ähnliches scheint für den Gruppentotemismus der Aranda zu gelten, wo unter anderm der Totemvorfahre in Tiergestalt in die Mutter eingeht und dadurch Schwangerschaft hervorruft (vgl. C. Strehlow, „Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentralaustralien" [Veröff. Städt. Völker-Mus. Frankfurt a. M. I], II S. 56).

[7] Vgl. Vaughan Stevens, „Materialien zur Kenntnis der wilden Stämme auf der Halbinsel Malâka", hrsg. von A. Grünwedel, II (Veröffentl. Kgl. Mus. f. Völkerk. Berlin III, H. 3/4), S. 112ff. Reproduziert bei Skeat and Blagden, „Pagan Races of the Malay Peninsula" II S. 3ff., wo aber das Original frei und nicht immer ganz genau wiedergegeben wird. Auch Grünwedels Bearbeitung von Stevens Originalberichten dürfte mehrfach durch Schreibfehler in diesen oder durch Lesefehler beeinträchtigt sein.

Verquickung zwar nochmals auf[1], aber sie ist hier außerdem mit den allerverschiedensten, sonst vielfach selbständig vorkommenden Ideen zu einer Einheit verschmolzen: statt daß man sich die Geschlechtstotems selbst — hier sind es Vögel — in die Mutter eingehend denkt, ißt man sie unter Einwirkung der Anschauung, daß die Frau durch Einnahme von Nahrungsmitteln empfängt[2]; die Vorstellung von der Mitwirkung göttlicher Wesen

[1] Dabei macht sich der Charakter der Geschlechtstotems als Doppelgänger der Menschen besonders bemerkbar, was gegenüber den Ausführungen Schmidt's (Globus XCVII S. 175) nicht uninteressant ist: 1. wenn das Kind im Mutterleib stirbt, widerfährt dem als Seelenvogel auftretenden Geschlechtstotem dasselbe (Stevens S. 116); 2. die Seelenvögel der Kinder gelten als junge Brut des Seelenvogels der Mutter (Stevens S. 113). Letzterem widerspricht, daß ja doch der Seelenvogel noch vor der Geburt des Individuums gegessen wird. Aber um ein überall ganz logisch durchgeführtes System der Seelenvorstellungen handelt es sich wohl nicht. — Der Glaube an Kinderbäume, die sich mit dem Eingehen fertiger Kinder in die Mutter so vielfach verbinden, ist bei den Semang scheinbar gleichfalls in Spuren erhalten; wenigstens glaube ich eine Nachwirkung davon darin sehen zu sollen, daß die schwangere Frau sich mit einem Exemplar ihres Namensbaumes durch Anhängen von Blättern und Blüten in zeremonieller Weise beschäftigt, auch darf sie nur in diesem Zustande die Früchte ihres Geburtsbaumes essen. Ähnlich verhalten sich sonst öfters unfruchtbare Frauen Kinderbäumen gegenüber, und da auch der Seelenvogel des zu erwartenden Kindes, der an Stelle des Geistkindes getreten ist, auf dem so geschmückten Baume (oder wohl auch nur in seiner Nähe?) erlegt werden zu müssen scheint, so haben wir es bei den Semang sehr wahrscheinlich mit einer Verschmelzung des Kinderbaumes mit dem Namensbaume zu tun. Unter dieser Beleuchtung muß ich Graebner's Vergleich der Semang mit den Warramunga und verwandten Stämmen Australiens (Globus XCVI S. 343 f., XCVII S. 364) gegen Schmidt (Globus XCVII S. 186) in Schutz nehmen; auch daß bei ersteren der Seelenvogel der schwangeren Frau nachfolgt, bis er den geschmückten Baum findet und dort getötet wird, ist nunmehr keine bedeutungslose Parallele zu den australischen Anschauungen.

[2] Diese Anschauung findet sich mit der Besonderheit, daß die Nahrungsmittel vom Manne der Frau gereicht sein müssen, schon von Australien belegt (vgl. Basedow, „Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia", S. 4 des Sep.; C. Strehlow a. a. O. S. 54, 56, hier von Aranda berichtet, wenn auch umgebildet; Frazer, „Totemism and Exogamy" I S. 577, hier von Cairns, Queensland,

bei der Kindererzeugung offenbart sich darin, daß die Vögel als vom höchsten Gott gesandt betrachtet werden[1]; schließlich haben wir es mit einem starken Einschlag animistischer Ideen zu tun, wie er sich auch darin ausspricht, daß sich bei den Tieren ähnliche Seelenvorstellungen wiederholen.[2] Die Erklärung, die Schmidt von dem Geschlechtstotemismus gegeben hat, ist also hinfällig und auch von dieser Seite aus ein Anschluß an den Heiratstotemismus nicht unmöglich gemacht. Trotzdem müßte, wie Graebner in strenger Befolgung der methodischen Gesichtspunkte einräumt, ersterer vom letzteren abgetrennt werden, wenn er seiner Gesamtverbreitung nach nicht zum gleichen Kulturkomplex gehören könnte. Es ist zuzugeben, daß er bisher besonders stark nur von Australien und dort vor allem aus dem Südosten[3], nicht aber

berichtet). Zahlreiche Beispiele für Empfängnis durch oder unter Beihilfe von Speiseeinnahme finden sich bei E. S. Hartland, „The Legend of Perseus", Vol. I. Dasselbe Thema in vielen Mythen bei L. Frobenius, „Das Zeitalter des Sonnengottes" I S. 225 ff. Auf Niue ist der Ti-Baum, aus dem nach der Sage das erste Menschenpaar hervorgegangen ist, eine Speise der Schwangeren (Smith, Journ. Pol. Soc. XI S. 203; Thompson, „Savage Island", S. 86).

[1] So gelten schon in Australien mehrfach göttliche Wesen als Verursacher der Schwangerschaft: am Pennefather River in Nord-Queensland ist es Anjea und der Donner, am Proserpina River Kunya, der die Kinder macht und in den Leib der Mutter einfügt (vgl. W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bulletin 5, S. 18, § 68, 69a u. S. 23, § 83); letzteres tut auch ein Geist bei den Wogait im Nordwesten des Northern Territory (vgl. Basedow a. a. O.); bei den Aranda und Loritja wirft das göttliche Wesen ein Holz nach den Frauen, das in sie eindringt (vgl. Strehlow a. a. O. S. 53, 60), oder es sind — am Finke River — Tuanyiraka und seine Frau (beide hier in der Mehrzahl), die die Kinder in die Bäume bringen, von wo aus sie in die Frauen eingehen können (vgl. L. Schultze, Transact. Roy. Soc. South Austr. XIV S. 239); bei den Euahlayi ist es der Mond, der die Kinder schafft, oder eine weibliche Gottheit, die die Kinder in die Bäume hängt, oder ein im Wirbelwind (der auch in Zentralaustralien Kinder bringt) daherfahrendes Geisterpaar, das die Kinder den Frauen zuwirft (K. L. Parker, „The Euahlayi Tribe" S. 50 ff., 61). Der Klapperstorch-Glauben und seine Verwandten gehören gleichfalls hierher.

[2] Stevens a. a. O. S. 116.

[3] Zur australischen Verbreitung vgl. außer der alten Zusammenstellung bei Frazer, „Totemism" (jetzt „Totemism and Exogamy" I S. 47 f.) und

aus den typischen Totemkulturgebieten Melanesiens bekannt geworden ist — von Melanesien fehlt überhaupt noch jeder Beleg —, was für seine Zugehörigkeit zur altaustralischen (vortotemistischen) Kultur sprechen würde. Anderseits ist zu berücksichtigen, daß unsre Kenntnis von den religiösen Verhältnissen der typisch totemistischen Gebiete Melanesiens doch noch verhältnismäßig sehr gering ist; daß es in Afrika gerade mehrere Gebiete mit aus gebildetem, mindestens teilweise exogamem Gruppentotemismus sind, aus denen der Geschlechtstotemismus nachgewiesen ist; und daß bei den Semang wenigstens ein stark entwickelter pflanzlicher Individualtotemismus vorherrscht[1], dessen Zugehörigkeit

---

Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia" S. 148—151 noch: R. H. Mathews, „Notes on the Aborigines of New South Wales" S. 35 u. „Ethnolog. Notes on the aboriginal tribes of New South Wales and Victoria" S. 137; Parker, „The Euahlayi Tribe" S. 50, 61; O. Siebert, Globus XCVII S. 49; Tom Petrie's „Reminiscences of Early Queensland" S. 62; W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bull. 5, S. 23, § 82.

[1] Vgl. Stevens a. a. O. S. 112 ff. Der individualtotemistische Charakter der Namens- oder Geburtsbäume ist absolut klar. Es handelt sich dabei deutlichst um einen gleichartigen Vorstellungskomplex, und es ist völlig unhaltbar, wenn Skeat and Blagden a. a. O. S. 3 Anm. 4 (denen Schmidt, Globus XCVII S. 186 beitritt) einen Unterschied machen und den Geburtsbaum geschlechtstotemistisch deuten wollen. Sie haben dabei sichtbarlich jene Stelle bei Stevens mißverstanden, wo es heißt, daß die Seelenvögel, „wenn sie Leben für ihre Eier brauchen", Früchte von des Mannes oder der Frauen (soll wohl heißen: Frau) Geburtsbaum essen. Zum Verständnis dieser Stelle ist die oben (S. 504 Anm. 1) erwähnte Anschauung heranzuziehen, daß die Seelenvögel der Kinder als Brut des Seelenvogels der Mutter gelten; um nun seine Eier zu beleben, sucht er, je nach dem beabsichtigten Geschlecht des Kindes, den Geburtsbaum des Vaters oder der Mutter auf. Unter diesem Baum ist die Nachgeburt des Vaters bzw. der Mutter vergraben, in der ebenso, wie vielfach in der Nabelschnur, die Eigenschaften des Individuums verkörpert sind; damit ist auch der betreffende (einzelne) Baum, ganz abgesehen von seinem individualtotemistischen Wesen, noch in besonders nahe Beziehung zu der durch ihn verkörperten Persönlichkeit getreten, und so überträgt der Seelenvogel durch Essen von dessen Früchten den betreffenden Geschlechtscharakter ebenso auf seine Eier und belebt sie, wie in Nord-Queensland Anjea die von ihm geschaffenen, noch ungeborenen Kinder durch Hinzufügung von einem Stückchen „Seele" (*cho-i*), die er der Nachgeburt des Vaters oder der Schwester des Vaters entnimmt, geschlechtlich

zur Totemkultur wir oben[1] kurz angedeutet haben. So ist doch die überwiegende Anzahl der in Betracht kommenden Momente nicht gerade für Schmidts Ansicht günstig.[2]

Das gilt schließlich auch von dem Stammeltern- und Schwirrholzpaar, die in seinen Erörterungen über den Geschlechtstotemismus eine nicht unbedeutende Rolle spielen. Deren Identität ist bereits von ihm betont und auch ihre kulturgeschichtliche Stellung teilweise richtig bestimmt worden, indem er sie den älteren (vortotemistischen) australischen Kulturen zugewiesen hat[3]; aber von einem wirklichen Beweis kann nicht gesprochen werden. Im wesentlichen stützt er sich dabei auf den Vergleich mit dem Geschlechtstotemismus, dessen Kulturzugehörigkeit aber noch zweifelhaft ist, sowie ausschließlich auf das Vorkommen in Australien (ohne jedoch auch hier das ganze Material zu beherrschen), während erst die Verbreitung in der übrigen Südsee, besonders in Melanesien, eine sichere Entscheidung bringen kann, wenn eine solche überhaupt möglich ist. Wie schon Graebner hervorgehoben hat[4], ist es unzulässig aus dem Material eines zu beschränkten Gebietes weitgehende kulturgeschichtliche Schlüsse

---

ausgestaltet und mit Leben versieht (W. E. Roth, „North Queensland Ethnography", Bulletin 5, S. 18, § 68). Wenn auch einmal von einem „Geschlechtsbaum" die Rede ist, so ergibt doch der ganze Zusammenhang, daß nur der streng individuelle Geburtsbaum gemeint ist, und man darf ein Versehen vermuten. Der einzige Unterschied zwischen Geburts- und Namensbaum kann nur darin gesucht werden, daß es sich beim ersteren immer nur um ein einzelnes bestimmtes Exemplar (um den Lebensbaum), beim letzteren um die ganze Art, zu der der Geburtsbaum gehört, handelt.

[1] S. 503, Anm. 2.

[2] Dieses Verhältnis ändert sich in keiner Weise durch seine neuerliche Parallelisierung der Verbreitung des Geschlechtstotemismus und der Genetivnachstellung (Anthropos VII S. 246 f.). In Wirklichkeit kommt der Geschlechtstotemismus mehrfach außerhalb des Gebietes dieser sprachlichen Eigenheit vor, und wenn Schmidt den Nachdruck auf den Vogelcharakter der Geschlechtstotems legt, so haben wir ja schon gesehen, daß dem kein besonderer Wert beizumessen ist.

[3] Z. f. E. XL S. 890 ff.; XLI S. 337 f.

[4] Vgl. Globus XCVI S. 363; XCVII S. 365 Anm. 36.

zu ziehen. In verschiedenen meiner nächsten Arbeiten werde ich auf das Stammeltern- und Schwirrholzpaar einzugehen und dabei auch das von Schmidt Versäumte nachzuholen haben. Dann wird es auch erst möglich sein, die genauere kulturgeschichtliche Stellung der beiden Paare innerhalb der australischen Kulturen zu bestimmen: nach meinen Untersuchungen gehört das Stammelternpaar sowohl einer älteren (australoiden) wie einer jüngeren, nachtotemistischen, von Norden kommenden Kulturschicht an, während das Schwirrholzpaar nur der ersteren eigen ist; in der jüngeren Schicht wird es durch andere, nicht geschwungene Zeremonialbretter vertreten, ein Gegensatz, der auch Schmidt nicht entgangen ist[1] Durch nichts sind wir aber berechtigt, beide Elemente der ältesten (tasmanoiden) Kulturschicht zuzuschreiben, wie er es möchte.[2] Bezüglich des Schwirrholzes kommt noch in Frage ob seine verschiedenen Verwendungen Bestandteile einer und derselben Kulturschicht bilden oder ob vielleicht der Gebrauch als Regenzauber u. dgl., ebenso der als Spielzeug jünger ist. So stellt sich das Schwirrholzproblem und das mit ihm vielfach eng verbundene Problem des Stammelternpaares weit komplizierter dar, als es nach Schmidt den Anschein hat. — Wie dem auch sei, jedenfalls geht es nicht an, mit ihm[3] zwischen dem Stammelternpaar und dem Geschlechtstotemismus eine innere Verwandtschaft, gipfelnd in der Gegenüberstellung der Geschlechter, zu entdecken und daher von der Kulturzugehörigkeit des einen auf die des andern zu schließen. Das Stammelternpaar an sich hat überhaupt keine derartige Bedeutung, sondern ist die Antwort auf die Frage nach der Herkunft des Menschengeschlechts, und wenn auch vereinzelt der Stammvater zu den Männern, die Stammmutter zu den Frauen in nähere Beziehung tritt, so ist es in Australien — soweit ich das Material überschaue — doch nur dort geschehen, wo eine offenkundige sekundäre Verschmelzung mit dem

[1] Z. f. E. XL S. 896 f.
[2] a. a. O. S. 897.
[3] Z. f. E. XL S. 897, XLI S. 337.

Geschlechtstotemismus vorliegt.[1] Gewöhnlich spielen bei den mit Schwirrhölzern verbundenen Jünglingsweihen beide Stammeltern oder — als deren Repräsentationen — beide Schwirrhölzer eine Rolle, im bemerklichen Gegensatz zum Geschlechtstotemismus, der am Anfang einer Bahn steht, die zu einer Scheidung des Götterkults nach dem Geschlechte führt.[2] Wie die erwähnte Verschmelzung zwischen dem Stammelternpaar und den Geschlechtstotems zustande gekommen ist, kann nur vermutet werden: der eine Berührungspunkt war darin gegeben, daß es sich beide Male um ein geschlechtlich differenziertes Paar

[1] Vgl. Graebner, Globus XCVI S. 362. Bei den Wiradjuri ist die durch das kleine Schwirrholz (munibear) bei den Weihen vertretene Stammutter mit dem weiblichen Geschlechtstotem (dhiel) verschmolzen und hat dessen Funktionen übernommen (vgl. R. H. Mathews, „Ethnol. Notes" S. 153 ff. und dazu Schmidt, Anthropos IV S. 210 Anm. 4; Z. f. E. XL S. 895). Wenn dhiel gleichzeitig mitten in der Mondmythologie der Zweiklassenkultur drin steht (vgl. Mathews a. a. O. S. 154), so erklärt sich diese Verquickung aus dem mondmythologischen Charakter des Stammelternpaares (worauf ich ja in anderm Zusammenhang zu sprechen komme), nicht aber vom Geschlechtstotemismus aus, was ich Schmidt (Globus XCVII S. 187) gegenüber noch bemerken möchte. — Bei den Wotjobaluk ferner ist das männliche Geschlechtstotem, die Fledermaus, scheinbar identisch mit dem ersten Mann (Ngunung-ngunnut, die Fledermaus); letztere Bezeichnung führt ausdrücklich das männliche Geschlechtstotem der Wurunjerri (Ngunun-ngunut) und der Stämme in Südwest-Victoria (Ngung-ngutsch) — vgl. Howitt, „The Native Tribes of South-East Australia" S. 148, 150, 484 —, und am Lake Condah in SW.-Victoria trägt der erste Mann einen verwandten Namen, Eun-newt „die Fledermaus" (Brough Smyth, „The Aborigines of Victoria" I S. 462). — Völlig aus der Luft gegriffen ist es aber, wenn Schmidt (Z. f. E. XL S. 897) behauptet, daß bei den Wurunjerri der Geschlechtstotemismus mit den beiden Schwirrhölzern in Verbindung gesetzt sei und auch bei den Kurnai sich Spuren davon fänden; die noch weitergehende Übertreibung im Anthropos IV S. 219 und speziell in bezug auf Palyyan ib. S. 210 f., 215 ff., 224 hat schon Graebner, Globus XCVI S. 362 (mit Anm. 53) zurückgewiesen.

[2] Solche Verhältnisse sind z. B. aus Tonkin bekannt geworden, wo die Geschlechter in zwei Religionsgemeinden geschieden sind, von denen die der Männer heilige von männlichen Geistern bewohnt gedachte Bäume, die der Frauen gleiche von weiblichen Geistern bewohnt gedachte Bäume verehrt (vgl. Przyludski, Bull. de l'Éc. franç. d'Extrême-Orient IX, S. 757 ff.).

handelt[1]; der andere ist vielleicht darin zu suchen, daß, wie an der Spitze der Totemgruppen je ein Totemahne, so auch an der Spitze der Geschlechter je ein totemistisch gefärbter Geschlechtsahne gestanden hat. Für letzteres spricht, daß einige Male die Geschlechtstotems als Schöpfer der ersten Männer und Frauen angesehen werden[2] und daß unter diesen Schöpfern nur solche Geschlechtsahnen gemeint sein können. Ob auch der Schöpferzug selbst alt ist und in der Wirksamkeit der Totemahnen seine Parallele hat oder ob er auf lokale Mischung mit andern Vorstellungen zurückgeht,[3] braucht uns hier nicht zu kümmern. Denn auch so schon läßt der Geschlechtstotemismus immer mehr die innere Gleichartigkeit mit dem Gruppentotemismus erkennen. Wir können also mit großer Wahrscheinlichkeit, wenn nicht mit Sicherheit uns dahin aussprechen, daß sich die Geschlechtstotems und das Stammelternpaar kulturell ausschließen, was gleichbedeutend damit wäre, daß der Geschlechtstotemismus nicht der australoiden, sondern der totemistischen Schicht angehört.

Während sich Schmidt in seinen bisher besprochenen australischen Untersuchungen bemüht hat, die bereits gezeitigten kultur-

[1] Was die Geschlechtstotems anbetrifft, so ist deren geschlechtliche Differenzierung bei den Kurnai am deutlichsten ausgeprägt (vgl. Howitt a. a. O., S. 148 f.). Bei den Wiradjuri und bei Lake Macquarie ist das weibliche Geschlechtstotem als Weib belegt (vgl. R. H. Mathews a. a. O., S. 153 ff. und S. 137 nach Threlkeld). Bei Port Stephens wird das männliche Geschlechtstotem als „Mann" bezeichnet (Howitt, S. 150).

[2] Bei Lake Macquarie: R. H. Mathews a. a. O., S. 137 nach Threlkeld; bei den Turrbal (Gegend von Brisbane): Tom Petrie, „Reminiscences of Early Queensland", S. 62. Bei den Euahlayi ist allem Anscheine nach eine Verquickung dieser Vorstellung mit der Auffassung des Mondes als Schöpfer der Kinder eingetreten, infolgedessen erscheinen die Geschlechtstotems neben dem Monde als Kinderfabrikanten (vgl. K. L. Parker, „The Euahlayi Tribe" S. 50, 61).

[3] Es käme etwa ein Einfluß der Mythe von der Erschaffung des ersten Mannes und der ersten Frau durch verschiedene Göttergestalten in Frage, wie sie im Bundjil-Gebiet vorliegt (vgl. Brough Smyth, I S. 423 f., 427; Howitt, S. 430, 484) und in Fidji ihre Parallele hat (vgl. Williams und Calvert, „Fiji and the Fijians", 2. Ed. rev., 1860, I S. 251). Auf deren Bedeutung und kulturgeschichtliche Stellung komme ich anderwärts zu sprechen.

geschichtlichen Resultate zu verwerten und gegebenenfalls weiterzuführen, herrscht in seinen *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*[1] wieder die alte spekulative Richtung. Nicht durch eine Betrachtung der Verbreitung und Kulturzugehörigkeit der einzelnen Mythenthemen, sondern aus mehr oder weniger subjektiven Erwägungen heraus wird — in höchst dramatischer Weise — ihre geschichtliche Stellung und ihre Grundbedeutung zu fixieren gesucht. Eine gesunde Arbeit ist ja allerdings durch die Beschränkung des Themas auf die Völker mit austronesischen Sprachen von vornherein unmöglich gemacht gewesen, da erst durch die Heranziehung der übrigen Südsee-Kulturgebiete ein Bild von der wirklichen Verbreitung der einzelnen Mythenmotive und ihrer kulturgeschichtlichen Stellung gewonnen werden kann. So wird für die austronesischen Völker eine (von Haus aus reine) Mondmythologie und der noch ältere Glauben an ein Höchstes Wesen aufgestellt, ohne zu untersuchen, wieviel davon älteren, schon vor jenen Völkern in Ozeanien verbreiteten Kulturen angehört.[2] Es wird an den verschiedensten Stellen mit einer Sonnenmythologie operiert, deren sekundäre Ableitung aus dem südöstlichen Indonesien völlig in der Luft schwebt: das, was Schmidt als „Sonnenmythologie" zusammenfaßt, besteht aus den mannigfachsten Themen, die alle ihre eigene Verbreitung haben und gesondert kulturgeschichtlich betrachtet sein wollen. Für manche

[1] Denkschr. Ak. Wiss. Wien, Phil.-hist. Klasse, Bd. LIII (1910). VIII u. 142 S. 4°. — Beachte dazu auch den vorläufigen Überblick in MAGW. XXXIX (1909) S. 240—259: *Die Mythologie der austronesischen Völker.* Siehe ferner Schmidt's Vorwort zu P. J. Meier *Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel (Neu-Pommern),* Anthropos-Bibliothek I 1 (1909).

[2] Unter den angeblich mondmythologischen Themen ist eines, das der ungleichen Brüder, das zwar höchstwahrscheinlich einen Bestandteil der malayo-polynesischen Mythologie bildet, aber sich doch vielleicht nicht aus dem Gegensatze des Hell- und Dunkelmondes, sondern der Sonne und des Mondes entwickelt hat (vgl. Graebner, Globus XCVI S. 337; s. auch Zentralbl. f. Anthr. XV S. 23).

Fragen genügt selbst die Beschränkung auf Ozeanien nicht: so ist es unrichtig zu behaupten, daß das Thema „Himmel und Erde als Ehegatten" sich aus dem Thema „Sonne und Erde als Ehegatten" im südöstlichen Indonesien entwickelt habe (§ 367, 489); jenes ist vielmehr sichtbarlich mit dem malayo-polynesischen Kulturstrom schon von Asien aus verbreitet worden, wo es ebenso, wie andere (auch mythologische und religiöse) malayo-polynesische Kulturzüge, Anknüpfung an die indogermanische Kulturwelt findet. Daß die genannten Mythenthemen gerade im Südosten Indonesiens ihre Heimstätte haben, mag zu einem nicht geringen Teile auf jüngeren Kulturvorgängen in Indonesien beruhen, die Schmidt bei seiner Darstellung völlig aus dem Auge verliert; hat sich doch erst nach dem malayo-polynesischen Kulturstrom durch die verschiedenartigsten von Asien ausgehenden Schübe dasjenige Kulturbild herausgestellt, das für Indonesien charakteristisch ist. Schmidt's Arbeit muß demnach auf viel breiterer Grundlage im wesentlichen nochmals geleistet werden.

Kann ich mich somit in der Hauptsache nicht mit den Ergebnissen der Schmidtschen Untersuchungen einverstanden erklären[1], so tritt es noch schärfer als sonst hervor, wie sehr wir uns erst im Anfange der methodischen religionsgeschichtlichen Erforschung der Südsee befinden. Doch hoffe ich sie schon in allernächster Zeit zunächst auf dem Gebiete des Götterglaubens und Götterkults in einer Reihe von Arbeiten fortsetzen zu können.[2] Was dann vor allem noch fehlt, ist eine gleichartige Behandlung der Seelenvorstellungen und des Zaubers.

[1] Auch nach dem Erscheinen der deutschen Bearbeitung von Schmidts Aufsatz „L'origine de l'Idée de Dieu", betitelt „Der Ursprung der Gottesidee" (1912), habe ich nichts an meinen Ausführungen zu ändern.

[2] Die Resultate sind z. T. in den allgemeinen kulturgeschichtlichen Abschnitten meines „Führers durch das Rautenstrauch-Joest-Museum der Stadt Cöln" (3. Aufl. 1910) verwertet worden. Im übrigen ist noch der Bericht über meinen Vortrag „Fadenstern und Fadenkreuz" in KBlAEU. XLI (1910) S. 88 zu vergleichen.

7 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme

Von H. Holtzmann in Baden-Baden[1]

Wie im letzten Bericht (Band XII, S. 382—408), so ist auch im folgenden von jedwedem Streben nach Vollständigkeit abgesehen, dagegen die Aufmerksamkeit vorzugsweise auf die bei der Redaktion dieser Zeitschrift eingelaufene Literatur gerichtet (es sind dies die unter Angabe der betreffenden Verlagsbuchhandlungen genannten Schriften). Dahin gehört das am Schlusse des früheren Berichtes genannte erste Heft der von Heinrich Hilgenfeld herausgegebenen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" [1909]. Mit dem zweiten werden uns zwei in hohem Grade belehrende Übersichten geboten, deren erste (S. 97—135), verfaßt von einem der hervorragendsten Theologen der Gegenwart, E. Tröltsch, auf ein halbes Jahrhundert theologischer Wissenschaft zurücksieht und zeigt, wie in diesem Zeitraum der theologische Parteikampf allmählich infolge des Vordringens methodischer Forschung gemildert worden und, wenn nicht Resultate, so doch wenigstens Grundsätze zur Anerkennung gelangt sind, die vor 50 Jahren unmöglich schienen, während sich sowohl der konservativen wie der fortschrittlichen Richtung ein gemeinsamer Kampf gegen einen mit wilden, sensationellen Hypothesen arbeitenden Radikalismus aufdrängte, für den D. F. Strauß, dessen Negationen Th. Zieglers Bio-

[1] [Dieser unvollendete Bericht fand sich in den hinterlassenen Papieren des der Wissenschaft zu früh entrissenen Verfassers. Es ist wohl das Letzte, was er überhaupt geschrieben hat. Das Archiv betrauert in ihm einen seiner treuesten Mitarbeiter. R. Wünsch.]

graphie uns wieder in ihrem Werdegang verstehen lehrt (2 Bände, 1908), entschieden zu den „Halben" zählt. Die neuere Literatur zu den synoptischen Evangelien und zur Apostelgeschichte behandelt (S. 135—168) der Elsässer Philologe E. Wendling, Verfasser der „Synoptischen Studien" (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1907—1909) und des Werkes „Die Entstehung des Markusevangeliums" (1908). Es handelt sich hier hauptsächlich um das Verhältnis der zweiten Quelle (Q) zur ersten und den Seitenreferenten Matthäus und Lukas; in den Urmarkus hat erst der Redaktor die Stücke aus Q eingetragen. Recht verdienstlich ist in diesen Heften auch die „literarische Rundschau", die den Leser mit einer Menge von neuen Erscheinungen des Büchermarktes bekannt macht und sich beflissen zeigt, eine ungefähre Vorstellung von dem Inhalt der angezeigten Schriften zu vermitteln.

Zu einem Rundgang speziell durch das neutestamentliche Gebiet bietet sich uns ein willkommener Ausgangspunkt, wenn wir jetzt in Erinnerung an Paul Johannes Neumanns Betrachtungen über „Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten" (s. S. 383 des XII. Bandes) anknüpfen dürfen an eine umfassende Arbeit desselben Gelehrten, welche unter dem Titel „Wissenschaft und Wissenswertes" in Reins Enzyklopädischem Handbuch der Pädagogik (2. Aufl., 10. Band, S. 230—256) erschienen ist — eine von bewunderungswürdiger Vielseitigkeit und Klarheit des Blicks zeugende Darstellung der Bewegung, die der wissenschaftliche Geist seit den Zeiten der griechischen Philosophie bis zu seinem modernen Bestand vollzogen hat.

Gerade noch im letzten Abschnitt dieser Rundschau erscheint auch die moderne Religionsgeschichte, und speziell das „Archiv für Religionswissenschaft" darf nicht vorübergehen an dem seinem Begründer gewidmeten Lob: „Der Feuergeist des frühvollendeten Albrecht Dieterich organisierte in lebendigem Mitempfinden jeder religiösen Regung die religionsgeschichtliche Forschung" (S. 256).

Der größte Stein des Anstoßes, den das biblische Wunderelement so lange der geschichtlichen Behandlung dieses Stoffes gleich auf der Eingangsschwelle des Weges geboten hatte, darf als beseitigt betrachtet werden, seitdem allseitige Vertrautheit mit dem Geist der Antike und vergleichende Religionswissenschaft uns von vornherein außer dem in den Quellen gebotenen keinen anderen Befund erwarten lassen. Materialien zu solchen Betrachtungen liefert u. a. O. Daenhardt, Natursagen, 1907, 2 Bände, zum Alten und zum Neuen Testament. Abgetan ist die Sache damit freilich noch lange nicht; vielmehr haben sich aus den Verhandlungen über Wert und Bedingungen des Wunderglaubens zahlreiche weitere Fragestellungen, zumal erkenntnistheoretischer, psychologischer und medizinischer Art, ergeben, die in einem, sozusagen die ganze Naturgeschichte des Wunders umfassenden Werke der Kritik zur Prüfung vorgelegt werden. Seinen beiden früheren Veröffentlichungen zur vergleichenden Mythologie über „Les saints successeurs des dieux“ (1907) und „Les vierges mères et les naissances miraculeuses“ (1908) hat P. Saintyves das Buch „Le discernement du miracle ou le miracle et les quatre critiques“ (Paris, E. Nourry, 1909) nachfolgen lassen, welches die Wunderfrage unter dem Gesichtspunkt 1. der historischen Methode, 2. der Erfahrungswissenschaften, 3. der philosophischen und 4. der theologischen Kritik in Behandlung nimmt. Mit großer Klarheit und unter Aufgebot einer erstaunlichen Belesenheit unterwirft er von seinem agnostischen Standpunkt aus die Vorfrage einer Prüfung, ob sich übernatürlich gewirkte Vorgänge, gesetzt es gebe solche, mit irgendwelcher Sicherheit wahrnehmen und von dem natürlichen Verlaufe der Dinge unterscheiden lassen würden. Sehr vorteilhaft unterscheidet sich diese wirklich philosophische Methode von der gleichfalls als Resultat einer kritischen Erkenntnistheorie auftretenden Schrift „Die Auferstehung Christi und die radikale Theologie“ (1908), mit der Th. Korff uns beschenkt hat, während der französische

Gelehrte schwerlich etwas einzuwenden hätte gegen die umsichtige Entwicklung eines Wunderbegriffes, wie ihn M. Rade in der Schrift „Das religiöse Wunder und anderes“ (3 Vorträge, Tübingen, Mohr, 1909) im Gegensatze zur „Durchbrechung des Kausalzusammenhanges“ als religiöses Wunder anstrebt; er meint damit alle Ereignisse, die den Menschen so berühren, daß er dabei an Gott denken muß, seines Gottes inne wird, also das „religiöse Erlebnis“, dem der Wundercharakter aus seiner Deutung erwächst.

Seinem Titel nach „The conflict of religions in the early Roman empire“ (London, Methuen, 1909) läßt das Buch des am St. John's College in Cambridge als *Classical lecturer* lehrenden T. R. Glover eher eine umfassende Darstellung der ganzen religiösen Bewegung, die im römischen Kaiserreich statthatte, erwarten, als das, was es wirklich bietet, nämlich eine Reihe von Bildern religionsgeschichtlich maßgebender Persönlichkeiten aus den beiden ersten Jahrhunderten unsrer Zeitrechnung, als da sind heidnischerseits besonders Seneca, Epiktet, Marc Aurelius, Plutarch, Lucian, Apuleius, Celsus, christlicherseits Jesus, Paulus, Justin, Tatian, Clemens und Tertullian. Es war des Verfassers Absicht, beide Richtungen mit gleich sachlicher Treue und in einheitlicher Perspektive zu zeichnen, und ein Kenner wie Wendland darf ihm mit Fug und Recht bezeugen, daß ihm die Ausführung gelungen ist (Theologische Literaturzeitung 1909, S. 583 f.). Die verschiedenartigsten Stimmungsbilder sind mit Geschick und Sachkunde entworfen, und reichliche Auszüge aus der schriftlichen Hinterlassenschaft der typischen Vertreter der religiösen Schulen und Richtungen ermöglichen auch dem Laien eine Art von Kontrolle über des Verfassers Urteile. Inhaltlich verwandt damit ist die viel kürzere Schrift von Johannes Geffcken, „Aus der Werdezeit des Christentums“ (2. Aufl., Leipzig, Teubner, 1909). Sie entwirft mit unzweifelhafter Sachkenntnis ein fesselndes Bild des Konflikts zwischen Philosophie und Religion, zwischen heid-

nischer und christlicher Frömmigkeit, zwischen Okzident und Orient und würdigt, ohne im mindesten ungerecht gegen die Leistungen der wahrheitsuchenden Gegner zu werden, die ganze Schwere des Kampfes, den das junge Christentum mit dem heidnischen Staat und zugleich mit der skeptischen Philosophie des Griechen- und Römertums, mit den neubelebten Kulten des Hellenismus und nicht zuletzt auch mit den Sekten in seiner eigenen Mitte zu führen hatte — in der Tat „ein ungeheurer Kampf mit mehreren Fronten zugleich" (S. 125). Dabei interessiert sich der Verfasser besonders auch für die ekstatischen Formen, die das Christentum in seiner Berührung mit dem Orientalismus annahm, wie die Abschnitte über die Apokalyptik und der besonders lehrreiche über die Sibylle, einem Spezialgebiete der Arbeiten des Verfassers, zeigen (vgl. seine Ausgabe sibyllinischer Orakel 1902).

Als ein in wissenschaftlicher Richtung wertvolles Zeichen für die Aufmerksamkeit, welche die gebildete Welt von heute dem Wirken des religiösen Faktors innerhalb der Gesellschaft widmet, darf man es betrachten und begrüßen, wenn der jenen Fragen gewidmete Teil des großartigen Werkes „Die Kultur der Gegenwart" schon nach drei Jahren in 2. Auflage erscheinen konnte, dabei überdies um des noch bedeutend gewachsenen Umfanges willen in zwei Bände (I, 4, 1 und 2, Berlin und Leipzig, Teubner 1909) zerlegt werden mußte. Verhältnismäßig wenig wurde dadurch der Inhalt des 2., systematischen Bandes berührt; um so mehr der 1., die Geschichte der christlichen und der sie einleitenden israelitisch-jüdischen Religion enthaltende. Hier weist nicht bloß der von Karl Müller herrührende mittelalterliche Abschnitt das Doppelte des früheren Umfanges übersteigende Erweiterungen auf, sondern es ist auch sehr zum Vorteil des Ganzen an die Stelle des verstorbenen Tübingers F. H. Funk, der die Geschichte des Katholizismus der letzten 400 Jahre behandelt hatte, in Albert Ehrhard der zweifellos bedeutendste Gelehrte des katholischen Deutschlands getreten

und damit der Umfang des betreffenden Artikels von 30 auf 130 Seiten angewachsen. Ihm steht protestantischerseits in Behandlung der gleichen Periode mit 320 statt 200 Seiten gegenüber der als Theolog, Philosoph und Geschichtsforscher gleich hervorragende Ernst Tröltsch, der sich im Literaturanhang auch seiner Kritiker tapfer zu erwehren weiß und das letzte Ziel der im 18. Jahrhundert beginnenden, die moderne Welt kennzeichnenden Krisis unentwegt in einer gründlicheren Überwindung des dogmatischen Christentums sucht als sie dem halbkatholischen Altprotestantismus möglich gewesen ist. An gegenwärtiger Stelle haben wir es freilich nicht mit den noch im blauen Duft der Zukunft liegenden Endpunkten, sondern mit der altersgrauen Form der Anfänge zu tun, um die sich zuverlässig und erfolgreich Jülicher bemüht im Anschlusse an Wellhausens Skizze des Judentums und gefolgt von Harnacks Darstellung des Überganges zur Staatskirche. Sämtliche drei Artikel, jeder von einem Meister seines Faches herrührend und aus dem Vollen geschöpft, konnten fast unverändert beibehalten werden, und wir begrüßen demgemäß dieses wahrhaft großartige Unternehmen in seinen schon bekannten Teilen nicht minder als in den neuen.

Wenn es sich um Kenntlichmachung der innerprotestantischen Situation handelt, sei neben dem älteren, jetzt aber verdientermaßen bei Teubner in Leipzig neu erschienenen Werke des Jenaer Superintendenten Braasch über „Die religiösen Strömungen der Gegenwart“ (1905, 2. Aufl. 1909, vgl. Deutsche Literaturzeitung 1905, S. 907f.), nicht vergessen die unter dem Titel „Hauptströmungen in der Geschichte der evangelischen Kirche“ erschienene Sammlung von drei Vorträgen der hannoverschen Pfarrer Rolffs, Gastrow und Grethen (Hildesheim, Helmke, 1909). Trotz nächster Bezugnahme auf Hannover bringen dieselben doch meist treffende und für den Zweck ausreichende Belehrung über die innerhalb der heutigen Theologie bestehenden Richtungen. Jeder Redner steht in seiner Weise im Kampfe

und zugleich darüber. Alle sprechen ruhig und temperamentlos, bringen es aber fertig, ganz offen von den Rückständigkeiten zu reden, welche der Protestantismus teilweise sogar der Reformation Luthers selbst verdankt (S. 19f.), wie andererseits dem Wahrheitsmoment im modernen Monismus gerecht zu werden (S. 64). Einen umfassenderen Horizont von Weltanschauung und religiösen Erkenntnisfragen kennen die von dem Berliner Pfarrer F. Köhler unter dem Titel „Frei und gewiß im Glauben, Beiträge zur Vertiefung in das Wesen der christlichen Religion" herausgegebenen 15 Vorträge, wozu sich akademische Theologen wie Harnack, Gunkel, Wobbermin, Weinel, Simons und selbst Kaftan mit im Amt stehenden Geistlichen, wie Nithack-Stahn, Scholz u.a. verbunden haben (Berlin, Glaue 1909), wie überhaupt zurzeit der Schriften viel sind, die sich als Wegweiser und Begleiter im religiösen Suchen der Zeit anbieten. Die an der Spitze erscheinenden Leitsätze Harnacks über „Die evangelische Theologie" können geradezu als ein knapp- und klargefaßtes Programm, als klassisches Bekenntnis des gesamten Lagers gelten, das sich unter der Fahne einer wissenschaftlich wie religiös selbständigen, ihrer Doppelaufgabe klar bewußten Richtung zusammengefunden hat.

Von dem Rostocker Alfred Seeberg liegt unter dem Titel „Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger" (Leipzig, Deichart, 1910) wieder eine neue Kundgebung zugunsten seiner seit 1903 mehrfach geäußerten und gegen fast allgemeinen Widerspruch verteidigten Lieblingsidee vor, derzufolge schon das vorpaulinische Christentum über einen Katechismus — jetzt spricht er lieber von einem „apostolischen Lehrstück" — verfügt haben soll, in welchem die wesentlichen Grundzüge der späteren Kirchenlehre über Person und Werk Christi in autoritativer Weise, zum Gebrauch namentlich auch beim Taufunterricht, festgestellt gewesen sein solle. Wo überall in den neutestamentlichen Schriften er Formelhaftem und Stereotypem begegnet, beispiels-

weise sei an 1. Kor. 15, 3—5 erinnert, da findet er Fragmente oder Reste jenes Lehrstückes, als dessen letzter und oberster Gewährsmann sowohl der irdische wie der auferstandene Christus selbst gelten soll. Hauptinhalt der christologischen Formel sei die Lehre von Christus als dem verkörperten Gottesgeist gewesen; Hauptinhalt der Lehre von seinem Werk die Vernichtung der gottwidrigen Geistermächte. Demnach würde also die christliche Gedankenbewegung nicht etwa mit dem einfachsten begonnen haben, etwa der Verkündigung von dem Vatergott, Gottesreich und Messianismus, von Gesetzesfreiheit und Gotteskindschaft, sondern gleich mit recht komplizierten, phantastisch durchgebildeten Vorstellungen von Engelsmächten, Aufstieg und Abstieg des Sohnes Gottes durch die Himmel, Besiegung des Teufels und dergleichen. Die Religion würde von Anfang an als Dogmatik aufgetreten sein, und auch Paulus würde sie nach Röm. 6, 17 nicht anders verstanden und gelehrt haben. Demgegenüber sind auch noch die neuesten Darstellungen der „Theologie des Neuen Testaments“ bei der einfachen Stufenunterscheidung der Lehre Jesu und der apostolischen, beziehungsweise eines synoptischen, paulinischen und johanneischen Gedankenkreises mit entsprechenden Übergängen stehen geblieben. So schon A. Schlatter in dem einen unhistorischen Biblizismus nahe[1] rückenden zweibändigen Werk (1909—1910, Calw und Stuttgart, Vereinsbuchhandlung), deutlicher P. Feine, der sich mehr mit der neuen historischen Kritik auseinandersetzt (Leipzig, Hinrichs, 1910).

Das vor gewagten, vorschnellen Schritten scheuende, streng methodische Verfahren auf Grund gesicherter Texte, wie derartige komplizierte Fragen es verlangen, ist in musterhafter und wahrhaft erschöpfender Weise in zwei Schriften neueren Datums geübt worden. So in dem Buche „La primauté de Pierre et la venue de Pierre à Rome“ (Paris, Nourry, 1910) von Ch. Guignebert, der die völlige Unzuverlässigkeit aller auf den

[1] [Die Lesung ‘nahe’ ist unsicher.]

Aufenthalt und Tod des Apostels in Rom bezüglichen Zeugnisse dartut. Dahin gehört namentlich auch die sogenannte Felsenrede Matth. 16, 17—19, bekanntlich der locus classicus für den Primat des Petrus unter den Aposteln und damit auch des Papstes unter den Bischöfen der Kirche. Sie ist in sachkundigster und allseitigster Weise behandelt worden von dem bekannten Münchener Modernisten Joseph Schnitzer (Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Augsburg, Lampert 1910). Es dürfte schwer sein, dem festgeschlossenen Beweisverfahren, wonach 16, 17 erst bei Justin nachweisbar wird und als erster Zeuge für die ganze in den Matthäustext eingedrungene Stelle Tertullian in Betracht kommt, eine solide Beobachtung entgegenzustellen. Immer bleibt Kallistus (217—222) der erste römische Bischof, der die Herrnworte von dem Felsenmann Petrus und von der Binde- und Lösegewalt auf sich als den Nachfolger des Petrus bezog und für den römischen Stuhl in Anspruch nahm. Nicht lange nachher brach der Streit aus zwischen dem Papst Stephan und dem Bischof Cyprian von Karthago. Aber schon der katholische Theologe Hugo Koch hat in dem Buche „Cyprian und der römische Primat“ gezeigt, wie voreilig der Schluß war, daß jener die Matthäusstelle schon in spätem Sinne eines die Gleichheit der Apostel aufhebenden Vorranges des Petrus verstanden habe, wenn auch die eigene Auslegung Cyprians, wie Schnitzer mit Recht annimmt, immer etwas gekünsteltes und gezwungenes hat und den Eindruck macht, als müsse sich Cyprian bereits selbst der Versuchung erwehren, der römischen Auslegung beizupflichten. Der eigentliche Streitpunkt lag aber anderswo; er betraf die Gültigkeit der von Ketzern und Schismatikern geübten Taufe, den objektiven Charakter des kirchlichen Sakraments, und hier sind wir der streng methodisch verfahrenden, sorgfältigen Untersuchung Hans von Sodens „Der Streit zwischen Rom und Karthago über die Ketzertaufe“ (Rom, Löscher, 1909) zum Dank für nähere Auskunft verpflichtet, wenn sich daraus auch keine

neuen Resultate über Gegenstand und Verlauf des ganzen Handels ergeben haben.

„Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Ein Beitrag zur altchristlichen Dogmengeschichte" betitelt sich das Werk des Leipziger Privatdozenten Dr. Hans Windisch (Tübingen, Mohr, 1908). Das wesentlich Neue dieses mit umfassender Gelehrsamkeit und findigem Scharfsinn durchgeführten Versuchs besteht in dem Nachweise einer die ganze ältere Christenheit beschäftigenden zwang- und drangvollen Antinomie, welche sich der bisherigen Theologie nur deshalb nicht in ihrer ganzen Schwere aufgedrängt hat, weil jene, das Recht der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit als selbstverständlich voraussetzend, den entschlossenen Ernst einer rein idealen Betrachtungsweise, wie sie besonders seit Paulus und Johannes lange die ältere Kirche beherrscht hat, nicht als einen selbständigen Faktor in die Rechnung einzustellen vermochte. Nach unserem Verfasser hat die älteste Christenheit in kühnem Glauben an die Weissagung der jüdischen Apokalyptik, wonach Gott im messianischen Zeitalter sündlose Menschen schaffen wird, sich selbst als eine Gemeinschaft ein- für allemal entsündigter, forthin sündloser Menschen betrachtet. Als Sakrament der Entsündigung gilt die Taufe, die daher so unwiederholbar ist, wie die zunächst ebenfalls nur einmal statthabende, das Leben in zwei Hälften, eine sündige und eine sündlose teilende Buße. Überall begegnet zunächst die radikale Forderung einer akuten und realen Entsündigung, und wird demgemäß Sünde nach der Taufe als ein schweres, als ein eigentlich unmögliches Problem, als eine ganz im Sinne des Schulterminus „schlechte Wirklichkeit" empfunden, die sich aber unabweisbar aufdrängt und schon im Drängen auf eine als Entsündigung verstandene Bekehrung, mehr noch in den imperativischen Aufrufen zum Wachstum und Fortschritt im Christenleben fühlbar genug macht. Mindestens als Einzelerscheinung in der Gemeinde, als gelegentliches Vorkommnis im Leben des Individuums

kann die Sünde nicht ignoriert werden. Der weite Weg, der von da aus zu der ihr als regelwidrige und dennoch regelmäßig sich einstellende Realität geltenden Bußpraxis der alten katholischen Kirche führt, natürlich über zahllose Kompromisse, Fiktionen, Surrogate und Illusionen hinweg, wird hier mit unermüdlicher Genauigkeit und pünktlichster Ausbeutung der Quellen bis in das dritte Jahrhundert hinein gezeichnet; es ist die Entstehung des Buß- und Taufsakramentes, die hier eine dogmengeschichtliche Monographie von noch nicht dagewesener Vertiefung in den unlösbaren Widerspruch der dabei wirksamen Motive gefunden hat.

Die Namhaftmachung dieses großen Werkes erinnert uns an verschiedene kleinere Veröffentlichungen desselben Verfassers, wie „Die Frömmigkeit Philos“ (Leipzig, Hinrichs, 1909), worin die religionsgeschichtliche Bedeutung dieses ebenso der griechischen wie der jüdischen Linie angehörigen Geistes, besonders auch nach ihren Nachwirkungen in der christlichen Welt deutlich gemacht wird (vgl. übrigens dazu das größere Werk S. 54—71, 223f.).

Gleichfalls nur im Anschlusse an die Erörterung über Taufe und Sünde, zumal soweit sie tiefer in die paulinische Gedankenwelt einführt, ist die zumal als Inaugural-Dissertation recht anerkennenswerte Abhandlung von Wilhelm Olschewski, „Die Wurzeln der paulinischen Christologie“ (Königsberg i. Pr., Hartung, 1909) zu nennen, darin vorzugsweise gegen die verstandesmäßige Reflexion bei Holsten wie gegen die religionsgeschichtliche Herleitung bei Wrede und Brückner jeder Zusammenhang mit der Spekulation vom himmlischen (Ur-) Menschen geleugnet, dagegen die engste Verbindung mit der Pneumatologie behauptet, d. h. alles aus der persönlichen Erfahrung eines pneumatische Lebenskraft übertragenden Christus abgeleitet wird, und darauf die Behauptung gegründet wird, der Jesus der synoptischen Evangelien bringe nur in historischem Gewande die metaphysischen Vorstellungen, religiöse

Hoffnungen und äußere wie innere Erlebnisse der auf Jesus als Vereinsheros und Kultgott gegründeten Gemeinde zum Ausdruck, wie überhaupt die antiken Mythologien nicht sowohl, wie die herkömmliche Theologie annahm, auf die Vergöttlichung von Menschen, als vielmehr auf die Vermenschlichung von Göttern angelegt seien. „Der Gedanke der Umschaffung des liberalen (soll heißen: von der liberalen Theologie verkündigten) Jesus in den kirchlichen Christus begegnet unüberwindlichen religionsgeschichtlichen Schwierigkeiten und ist auch, was die Kürze der Zeit — gerade nach liberaler Chronologie — angeht, von jeder Analogie in der Geschichte verlassen" (S. 155).

Wenn Windisch die Paulusbriefe der Reihe nach auf ihre Stellung zur Sündlosigkeitsfrage examiniert, so tut ähnliches mit Beziehung auf die Eschatologie Fritz Zillmann in dem trotz freier Stellung zur Vulgata (S. 10) und reichlicher Berücksichtigung protestantischer Literatur vom Freiburger Erzbischof approbierten Buche „Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen" (Freiburg, Herder, 1909). Bei aller Anerkennung, die man dem unverdrossenen Fleiß des Verfassers, manchmal auch seiner guten Witterung für schwer zu ermittelnde Meinungen des Apostels (z. B. S. 106, 194) schuldig ist, fällt doch als bezeichnende Schranke seines Urteils auf, daß die Einheit in beiden Thessalonicherbriefen nur durch gewaltsame Mittel hergestellt und z. B. die zeitgeschichtlich allein haltbare Deutung von 2. Thess. 2, 6, 7 als „vom offenbarungsgläubigen Standpunkt abzulehnen" mit zwei Zeilen einer Anmerkung abgetan wird (S. 144). Immerhin gehört die in den von Bardenhewer herausgegebenen „biblischen Studien" erschienene Abhandlung wie die meisten Stücke dieser Sammlung zu den beachtenswerten Beiträgen der konfessionellen Theologie Deutschlands, wenngleich diese sich nur selten zu der von manchen ihrer französischen oder italienischen Arbeitsgenossen erreichten Freiheit von Tradition und Autorität erheben. Das gilt beispielsweise auch von zwei inhaltlich ver-

wandten, recht gelehrt aussehenden Beiträgen zur Würdigung geschichtlicher Notizen der Evangelien, ausgehend von Dr. Th. Carl Mommert, Zur Chronologie des Lebens Jesu (Leipzig, Haberland, 1909) und von Joseph Michael Heer, Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas (in den oben genannten „Biblischen Studien“ XV, 1910). Jener bekämpft mit Aufwand einer in der Tat beträchtlichen Gelehrsamkeit die besonders durch F. van Bebber, Belser und L. Fendt begründete „Einjahrstheorie“ und glaubt, für das Auftreten Jesu die Jahre der Stadt 749—783 feststellen zu können. Die Grenzen seines Urteils kennzeichnen sich in seinem Eifer gegen die ketzerischen Annahmen, der alten Kirche habe ein bestimmtes Wissen um die Geburtszeit gefehlt, wogegen er meint eine sichere Familientradition aufbieten zu können. „Da nun Jesus in dem Familienkreise, dem er angehörte, als Kind schon eine seiner Würde als Gottmensch entsprechende Stellung eingenommen hat, so liegt nichts näher, als daß sein Geburtstag im Freundeskreise von Anfang an alljährlich in hervorragend festlicher Weise gefeiert und später . . . von der gesamten apostolischen Kirchgemeinde . . . begangen worden ist.“ Unter Annahme eines von beiden Evangelisten benützten jüdischen Standesarchivs (vgl. Josephus S. 169) beweist der zweitgenannte Theologe die Übereinstimmung der Genealogien bei Matthäus und Lukas, indem er die lukanische statt wie bei Matthäus auf Joseph vielmehr auf Maria bezieht, die Stelle Matth. 1, 16 aber nach der Lesart des sinaitischen Syrers benutzt, ihren Ausdruck *ἐγέννησεν* jedoch, obwohl er sonst in den Genealogien „erzeugte“ bedeutet, aus recht durchsichtigen Motiven übersetzt: „er ließ ihn in das Geburtsregister eintragen“. Eine Würdigung dieses Wagstückes liefert Soltau in der „Wochenschrift für klassische Philologie“ 1910.

Wie sich schon bei Beurteilung der paulinischen Theologie die Kontroverse vorzugsweise dreht um das Mehr oder Minder (nach Tillmann S. 4 sogar = Null) des hellenistischen Ein-

flusses, so beherrscht ein analoges Problem die ganze ältere Dogmengeschichte. Und zwar verträgt, ja fordert dasselbe Exemplifizierung nach verschiedenen, dabei in Betracht kommenden Richtungen. Eine unter ihnen durch die ganze ältere Kirchengeschichte verfolgt und in geschlossenem Zusammenhange behandelt zu haben, ist das Verdienst des Philologen Max Pohlenz in dem grundgelehrten Buche „Vom Zorne Gottes". Er nennt es „eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum" (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1909). Dieselbe gilt dem Gegensatz des der gesamten griechischen Philosophie abgenommenen Gedankens der ἀπάθεια Gottes zum alttestamentlichen Gottesbilde und zeigt, wie gerade der als Urketzer verhaßte Marcion auf diesem Felde Sieger geblieben ist und wenigstens die griechischen Väter auf seiner Seite hat, während auf lateinischem Boden noch die Schrecken der dies irae walten. Dagegen war aus selbstverständlichen Gründen der Begriff πάθος im Christusbilde nicht zu entbehren, wenngleich die Tendenz, es möglichst aller Affekte zu entkleiden, nicht etwa bloß die gnostischen Theorien kennzeichnet. Schließlich half man sich durch Beschränkung auf die menschliche Natur, während die göttliche die ἀπάθεια Gottvaters teilte und überhaupt Affektlosigkeit ethisches Ideal blieb.

Die Voraussetzung der literarischen Einheitlichkeit des Johannesevangeliums, einst ein unantastbar scheinender Besitztitel der kritischen Theologie, ist gründlich erschüttert worden durch die Philologen Wellhausen (das Evangelium Johannes 1908), Eduard Schwartz (Aporien im vierten Evangelium: Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1907—1909) und Wilhelm Soltau (Theologische Studien und Kritiken 1908), während das Gebiet der Hypothesenkritik von E. von Dobschütz (in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1907) und Bousset (Theologische Rundschau 1909) bei allem Anschluß an die Schichtentheorie doch wesentlich eingeschränkt erscheint.

So auch bei Johannes Weiß, der Grundschrift und Überarbeitung unterscheidet (die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart 1908, S. 35), nachdem übrigens zuvor schon Heinrici in dem schon früher (Archiv XII S. 403) erwähnten Buche über den literarischen Charakter des Neuen Testaments (S. 52f., 56) im vierten Evangelium eine zweite Hand wahrgenommen hatte. Am leichtesten lassen sich natürlich der Verfasser des Schlußkapitels, auch des Briefes unterscheiden vom Evangelisten, und versteht sich daher mit Bezug auf bekannte Unstimmigkeiten in der Eschatologie die These Wellhausens, wonach alle größeren Eingriffe in das Evangelium vom Briefsteller herrühren würden. Am eingehendsten handelt über diese Frage Spitta in mehreren Artikeln der obengenannten Zeitschrift und vornehmlich in dem Buche „Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu“ (1910), wonach hier eine vom Apostel Johannes herrührende „Grundschrift“ durchgängig von einem „Bearbeiter“ mit einer früheren anderen Evangelienschrift und mit eigenen Zusätzen verbunden worden sei. Wenn übrigens allem nächsten Augenschein zum Trotz noch mehr als nur zwei Hände sich an der Arbeit am Evangelium gleichsam ertappen ließen, so würden auch diese doch nur als von der Intention geleitet zu denken sein, in der ursprünglichen Richtung des Evangelisten selbst tätig und seinen Gedanken dienstbar zu sein. Dann aber wird zwar nicht mehr von einem einheitlichen Evangelium, wohl aber auch noch weiterhin von einer von der übrigen Literatur des Urchristentums charakteristisch sich abhebenden, eigenartigen johanneischen Theologie zu handeln sein.

Die bereits unabsehbar angeschwollene Jesus-Literatur der Gegenwart hat nun neuen charakteristischen Zuwachs erfahren in Karl Wendels Schrift „Jesu Persönlichkeit. Eine psychologische Studie“ 1908. Angeregt teils von Albert Schweitzer, von dem er die Überzeugung vom „völligen Fiasko“ aller darauf bisher verwendeten Arbeit überkommen hat, teils von Wrede,

von dem er die Geringschätzung einer psychologischen Methode gelernt hat, die er doch selbst durchgängig übt, sucht er die Lösung des Rätsels in der Erkenntnis, daß Jesu Messianismus nur der zureichende Ausdruck für eine unüberwindliche Stärke der Willenskraft, für das unvergleichlich souveräne Selbstbewußtsein dieses unbeirrt, entschlossen und zielbewußt, wie unter höherem Zwang handelnden „Herrenmenschen" gewesen sei. Zuweilen denkt man an Kants Ethik. „Der kategorische Imperativ ist in ihm gleichsam Person geworden." „Du kannst, denn du sollst: von dieser Überzeugung ist er ganz erfüllt." „Nicht die einzelne Tat ist gut oder schlecht." Anderes geht aus entgegengesetzter Tonart. Aber einer so impulsiv schöpferischen Natur, die sich in jeder Äußerung ganz gibt, und zwar immer ganz wie der Moment es verlangt, konnte es auf Ausgleich von Widersprüchen, wie z. B. seine Stellung zum jüdischen Gesetze solche darbietet, nicht ankommen. Gegensätze in sich bergen, vertragen und verarbeiten zu können gehört zur Natur des Kraftmenschen.

Ganz insonderheit ist es der Heidelberger Johannes Weiß, der wiederholt und in förderlicher Weise in den Verlauf der schwierigen Untersuchung eingegriffen hat, nachdem er schon 1908 das Tagesproblem der neuen Theologie „Jesus und Paulus" in neuer Beleuchtung behandelt hatte (vgl. den Bericht Archiv XII S. 398f.). Rasch nacheinander folgten sich jetzt das Volksbuch „Christus. Die Anfänge des Dogmas" 1909 und im Verlaufe des Jahres 1910 im Verlage von Mohr in Tübingen die Schriften „Jesus im Glauben des Urchristentums", „Jesus von Nazareth — Mythus oder Geschichte?", eine Auseinandersetzung mit Kalthoff, Drews, Jensen und „Die Geschichtlichkeit Jesu", zwei Reden von Johannes Weiß und Georg Grützmacher. Die beiden ersten handeln von Herkunft und Bedeutung von Würdenamen wie „Messias, Menschensohn, Gottessohn, Heiland" und zeichnen mit sicherer Hand das überwältigende Erinnerungsbild, das man damit meinte; die

dritte enthält auf dem Theologischen Ferienkurs in Berlin gehaltene, durchaus auf das Verständnis von Sachkennern berechnete Vorträge, die sich über die ganze Weite der von den genannten Gegnern eingenommenen Kampflinie erstrecken; die vierte bringt zwei Vorträge von Heidelberger Kollegen, gehalten vor einem gemischten Publikum zu Mannheim und direkt gerichtet gegen vorhergängige Reden von A. Drews. Man muß es den genannten Kundgebungen von Johannes Weiß nachrühmen, daß sie der auf dem Gebiete der Jesusliteratur vielfach anzutreffenden neuromantischen Phraseologie abhold, quellenmäßig, methodisch und mit gutem Bedachte operieren und durchweg solide Begründung aufweisen können. Aber nur beispielsweise seien sie an diesem Orte erwähnt, nachdem erst im zwölften Jahrgang dieser Zeitschrift ein nahezu vollständiges Bild dieser ganzen Literatur[1] [gegeben ist].

[1] [Hier bricht das Manuskript ab. Die Korrektur hat Johannes Weiß freundlichst mitgelesen.]

8 Islam

Von C. H. Becker in Hamburg

Der letzte Islambericht erschien in diesem Archiv am 14. Juli 1908 (Bd. XI 339ff.). Der vorliegende behandelt die seitdem bis Frühjahr 1912 erschienene Literatur. Mit Freuden konstatieren wir in diesen Jahren eine gewaltige wissenschaftliche Tätigkeit auf dem Gebiet der Islamkunde. Der Orient ist uns wirtschaftlich und politisch näher gerückt und die Erkenntnis bricht sich immer mehr Bahn, daß geschäftliche Routine allein auf die Dauer nichts nützt, sondern daß wissenschaftliche Durchdringung und Verständnis auch für die geistigen Faktoren die unerläßlichen Voraussetzungen für die künftigen Beziehungen Europas zum Orient sind. Der wichtigste geistige Faktor des Orients ist aber der Islam; deshalb das brennende Interesse an islamischen Fragen, das die öffentliche Meinung zurzeit bewegt und das nicht ohne Rückwirkung auf die gelehrte Arbeit bleiben konnte. Da unter diesen Umständen die Literatur unendlich angeschwollen ist, muß sich dieser Bericht noch strenger wie die früheren auf die speziell den Zwecken dieses Archivs dienenden, d. h. religionsgeschichtlich wichtigen Neuerscheinungen beschränken. Zur Ergänzung dieses Berichtes sei außer auf Schermans *Orientalische Bibliographie* auf das vortreffliche für den Islam von Nallino und dem jungen Guidi besorgte *Bolletino* der *Rivista degli Studi Orientali* und auf R. Bassets Berichte in der *Revue de l'Histoire des Religions* nachdrücklich hingewiesen. Von einer Würdigung neuerschienener unübersetzter Quellenwerke wurde prinzipiell Abstand genommen.

1 Allgemeines

Nichts charakterisiert die Ausgestaltung der Islamkunde zu einer Sonderdisziplin besser als die Tatsache, daß in den letzten Jahren nicht weniger als fünf Islamzeitschriften entstanden sind, die sämtlich verschiedenen Zwecken dienen und sich an teilweise verschiedene Leserkreise wenden. Schon im letzten Berichte konnte die französische *Revue du Monde Musulman* (Directeur A. Le Châtelier) genannt werden. Sie dient dem soziologischen Verständnis des modernen Orients. Vorerst kam es dem Herausgeber darauf an, möglichst viel Material zusammenzubringen, und man muß sagen, in den 16 bisher erschienenen Bänden, von denen 13 auf die Berichtsjahre fallen, ist ein kolossales Material zusammengetragen. Begreiflicherweise ist nicht alles gleich wertvoll, aber manches ist unschätzbar und es ist fast undenkbar, über die geistige Entwickelung des modernen Islam zu arbeiten, ohne ständig auf die reichen Materialien der *Revue* zurückzugreifen. Ein großer Stab von ständigen Mitarbeitern in allen islamischen Ländern ermöglicht es der *Revue*, ihre Leser auf dem Laufenden zu erhalten über die Bewegungen und Reformen, die Pressekämpfe und politischen Wandlungen, die sich in den einzelnen Ländern abspielen. Man wird das Material natürlich nicht kritiklos verwenden dürfen, aber wie viel bei kritischer Würdigung herauskommen kann, hat Martin Hartmann in zwei ausgezeichneten Synthesen bewiesen.[1] Auch Le Châtelier selbst hat ein ganzes Heft einer zusammenfassenden Übersicht gewidmet (XII 9). Die *Revue* ließ aber Raum für eine zweite Zeitschrift, die ausschließlich der gelehrten Arbeit dienen sollte. So entstand 1910 im Anschluß an das neugegründete Seminar für Geschichte und Kultur des Orients in Hamburg *Der Islam*, der von dem jeweiligen Leiter des Seminars redigiert werden soll. *Der Islam* hält sich quantitativ in bescheideneren Gren-

[1] *Der Islam 1907* und *Der Islam 1908* in Mitteilungen des Seminars für Orient. Sprachen XI und XII (Westasiat. Studien), Berlin 1908, 1909.

zen als die *Revue*, er erscheint als Vierteljahrsschrift, und es liegen bisher die zwei ersten Jahrgänge abgeschlossen vor. *Der Islam* beschäftigt sich auch mit dem modernen Islam, legt aber das Hauptgewicht auf das historische Verständnis der gesamten islamischen Zivilisation und führt demgemäß den Untertitel „Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients". Der Referent hat den ersten Jahrgang mit einem Aufsatz „Der Islam als Problem" eröffnet, in dem versucht wurde, die Faktoren zu skizzieren und in ihrer Wirkung zu beurteilen, aus denen das religiöse Zivilisationsganze des modernen Islam erwachsen ist. Neben dem religiösen Faktor wurden besonders die politischen und wirtschaftlichen Momente gewürdigt, die bisher meist unterschätzt worden waren. Auch das Verhältnis zum Hellenismus und zum alten Orient kam dabei zur Darstellung. Hier herrscht eine absolute historische Kontinuität, wie man nicht oft genug betonen kann. Andere Arbeiten dieser neuen Zeitschrift werden noch zu nennen sein. Sie beschäftigten sich zum Teil auch mit kunstgeschichtlichen Fragen. Ganz diesem Zweck dient die dritte neue Islamzeitschrift, das von Hugo Grothe herausgegebene *Orientalische Archiv*. Hier wird auch Ostasien mit einbezogen. Die Völkerkunde dient hier als Basis zum Verständnis der Kunst. Die Leser dieses Archivs werden sich für das *Orientalische Archiv* nur in so weit interessieren, als es die kirchliche Kunst des Islam behandelt. Darüber finden sich gleich in den ersten Heften einige wertvolle Aufsätze. Rein religiös orientiert ist endlich die vierte Islamzeitschrift *The Moslem World*, herausgegeben von dem bekannten englischen Missionar Zwemer. Die Mission erkennt immer mehr den Islam als ihren Hauptfeind, und deshalb hat in diesen Kreisen seit einiger Zeit ein eifriges Islamstudium begonnen. *The Moslem World* ist ein Produkt dieser Bewegung. Wertvolles und minder Wertvolles, gelegentlich auch Nachdrucke anderswo erschienener Literatur mischen sich hier zusammen, doch enthalten einzelne Arbeiten und Berichte sehr wertvolle Nachrichten, da die Missionare ja häufig

eine gute Landeskenntnis besitzen. Auch die neuerschienene *International Review of Missions* beabsichtigt der Islamfrage große Aufmerksamkeit zuzuwenden. Seit einigen Wochen besitzt auch Rußland eine von Barthold russisch herausgegebene Islamzeitschrift *Mir Islama*. Erst angekündigt ist eine zwanglose, zeitschriftartige Veröffentlichung, welche die von Martin Hartmann in Berlin gegründete „Deutsche Gesellschaft für Islam-Kunde" herauszugeben beabsichtigt.

Neben dieser Zeitschriftenliteratur muß hier ein anderes großes Kollektivunternehmen genannt werden, zu dem sich die Islamforscher der ganzen Welt zusammengefunden haben, die *Enzyklopädie des Islam*, ein geographisches, ethnographisches und biographisches Wörterbuch der muhammedanischen Völker, das gleichzeitig deutsch, französisch und englisch erscheint. Bis Ende 1911 sind 11 Lieferungen zu je 4 Bogen Lexikonformat erschienen. Bisher ist im Alphabet gerade der Anfang von B erreicht. Man kann daraus ersehen, um welch ungeheures Unternehmen es sich hier handelt und welche Riesenarbeit von dem Hauptredakteur M. Th. Houtsma und seinen Mitredakteuren Schaade und (von Lieferung 9 ab) R. Hartmann geleistet worden ist. Es ist ganz unmöglich, hier die einzelnen Artikel zu besprechen, doch sei darauf aufmerksam gemacht, daß in religions-geschichtlicher Hinsicht besonders die Artikel von I. Goldziher, Nallino (Astrologie, Astronomie) und für das islamische Recht die von Th. W. Juynboll Erwähnung verdienen. Sehr wertvoll sind auch die posthumen Arbeiten von Vollers (z. B. Artikel *Ahmed el-Bedawī* und *Azhar*), die den allzu frühen Heimgang dieses vortrefflichen Gelehrten wieder schmerzlich in Erinnerung rufen In den ersten Lieferungen sind die verschiedenen Artikel ziemlich unausgeglichen, der eine bringt allbekanntes, der andere gänzlich neues Material, der eine schreibt lang, der andere kurz, der eine hat das Ideal des Konversationslexikons, der andere gibt eine Originalabhandlung. Auf die Dauer gleichen sich diese Gegensätze dank der unermüdlichen

Tätigkeit der Redaktion immer mehr aus, und die Enzyklopädie ist jetzt fast ganz über diese Kinderkrankheiten hinaus. In einer zweiten Auflage werden sie ganz fortfallen. Vorerst aber ist zu hoffen, daß dies riesige Unternehmen überhaupt einmal glücklich vollendet werde. Schon jetzt steckt hier ein ganz gewaltiges, sonst nirgends zu findendes Material. Wenn man bedenkt, wie viel Mühe nur die Sammlung der Literatur für viele hier erstmalig vom Standpunkt der Islamkunde behandelte Stichworte den einzelnen Verfassern gemacht hat, dann muß man sagen, daß hier eine Arbeit geleistet wird, deren Größe spätere Generationen kaum mehr ermessen werden, so sehr sie von ihr profitieren. In diesem schönen Bewußtsein, wirklich nützliche und selbstlose Arbeit zu tun, liegt der Hauptlohn für die Herausgeber und ihre Helfer. Nicht unerwähnt darf ich hier das großartige Unternehmen der *Encyclopaedia of Religion and Ethics* von J. Hastings lassen. Bisher sind 3 Bände erschienen (1908 ff.). Besonders wertvoll sind die großen Artikel von Nöldeke (Arabs), Basset (Berbers), Browne (Bābīs) und andere aus dem Gebiete des Islams.

Gehen wir von der Kollektivarbeit zur Einzelleistung, so ist hier an erster Stelle Goldzihers Gesamtdarstellung der islamischen Religion zu nennen, die den Titel führt: *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg 1910). Endlich einmal aus berufenster Feder eine jedem Gebildeten verständliche und doch streng wissenschaftliche und alles andere als populäre Behandlung der islamischen Religion; Arabisten wie Nichtarabisten kommen hier in gleicher Weise auf ihre Rechnung. In 6 Kapiteln werden hier behandelt: Muhammed und der Islam, die Entwickelung des Gesetzes, Dogmatische Entwickelung, Asketismus und Ṣūfismus, das Sektenwesen, spätere Gestaltungen. Ich habe in DLZ 1911 Sp. 603 ff. dies Werk besprochen und das, was es Neues bringt, herauszuarbeiten versucht. Wissenschaftlich liegt das Schwergewicht auf der Dogmatik, aber auch alle anderen Kapitel sind durchaus originell. Goldziher schildert die Dinge nicht nur, wie

sie waren oder sind, sondern er läßt die Probleme langsam entstehen und wird so zum Meister der islamischen Geistesgeschichte. Dabei ist nichts konstruiert und hineingeheimnist, sondern es ist mustergültige Geschichtsschreibung. Dies neue Buch reiht sich Goldzihers besten und reifsten Leistungen würdig an. Möge er uns noch viele solche Bücher schenken. Sehr viel populärer ist das Werkchen eines anderen bekannten Islamforschers. Unter dem Eindruck der türkischen Staatsumwälzung von 1908/09 steht Martin Hartmanns Handbuch *Der Islam, Geschichte, Glaube, Recht* (Leipzig, Haupt 1909). Daß in ihm die materiellen Angaben über Leben Muhammeds, Koran, Dogma und Pflichtenlehre auf eigenen Quellenstudien basiert und entsprechend zuverlässig sind, braucht wohl bei einem Islamkenner vom Range Hartmanns nicht erst betont zu werden. Und trotzdem habe ich selten ein Buch gelesen, das mich so stark auf fast jeder Seite zum Widerspruch reizte. Ich kann Hartmanns historische Gesamtauffassung nicht teilen und vor allem seinen einzelnen Konstruktionen und ihrer oft geistreichen Pointierung nicht zustimmen, so gern ich andererseits dankbar bekenne, von seinen Fragestellungen des öfteren fruchtbare Anregungen empfangen zu haben. Hartmann sucht in der Geschichte des Islam die Bestätigung seiner politischen Staats- und Gesellschaftsauffassung und formuliert seine subjektiven Werturteile in der Terminologie des modernen Radikalismus. Außerdem hat er ein soziologisches System von „Gesellungen" erdacht, das in seiner ganzen Produktion während der letzten Jahre immer wiederkehrt. Hartmann ist ein Feind der Scholastik, aber ein noch weiterer Ausbau seiner Kategorien, in die er alles hineinzwängt, muß in einer allgemeinen Gesellungsscholastik enden. Das Kapitel über die Gesellschaft ist in dieser Hinsicht das bedenklichste. Aber ich finde, daß auch das materiell Mitgeteilte nicht allseitig genug ist. Kein Wort über das Zauberwesen, dem doch der Islam z. B. in Afrika seine Stoßkraft verdankt, einige Zeilen über Mystik und Ordenswesen. Und dabei hätte gerade von einem Ge-

sellungstheoretiker das Derwischtum in den Mittelpunkt gestellt werden müssen. Diese populären Aufzüge der Bruderschaften, bei denen viele Mitglieder eine Rolle spielen und in ihrer Tracht mit ihren Fahnen, ihrer Musik, ihren Lampen und Symbolen gesehen sein wollen, entspricht soziologisch zum guten Teil — natürlich nicht ausschließlich — der Betätigung in Schützen-, Kegel- und anderen Vereinen, den öffentlichen Aufzügen und der Wichtigtuerei mit diesen Dingen, kurz dem, was wir Vereinsmeierei nennen. Entkirchlicht bei uns, ist es die Betätigung des gleichen menschlichen Bedürfnisses, das im Orient noch behaftet ist mit dem ganzen religiösen Drum und Dran, das unsere Vereine fast ganz abgestreift und nie in dem Maße besessen haben. Von dieser soziologischen Bedeutung des Derwischtums ist natürlich seine religiöse scharf zu trennen. Von der Mystik spricht Hartmann überhaupt nicht und ohne sie ist meines Erachtens der Islam einfach nicht zu verstehen. Ewig schade, daß Hartmann, der so viel Wertvolles zu sagen hat, ein so überhastetes Buch in das große Publikum geworfen hat. Es schadet der Sache und dem Verfasser.

Um so mehr hören wir von diesen Dingen in einigen französischen und englischen Büchern. Da möchte ich zunächst E. Montets sechs am Collège de France (1910) gehaltene Vorlesungen *De l'Etat Présent et de l'Avenir de l'Islam* (Paris 1911) erwähnen. Niemand weiß so gut wie der Referent, wie schwer es ist, vor einem Laienpublikum über den Islam zu sprechen, nichts voraussetzen zu dürfen und doch originell zu sein und auch dem Fachmann etwas zu bieten. Diese schwierige Aufgabe hat Montet meisterhaft gelöst. Hier haben wir nicht die ständige Kritik wie bei M. Hartmann, sondern verständnisvolle Reproduktion der tatsächlichen Verhältnisse, die es zu verstehen und nicht zu schulmeistern gilt. Wir werden der Reihe nach in Statistik und Propaganda (1), Glaubenslehre (2), Heiligenkult (3), Mystik und Ordenswesen (4), Babismus und Behaismus (5) eingeführt und erhalten schließlich (6) einen hübschen

Einblick in die modernen Rationalisierungsbestrebungen eines Seyid Ameer Ali und anderer. Der genannte indische Gelehrte vergleicht seine eigene Stellung mit der der Mu'tazila. Montet baut diesen Gedanken aus. Beide sind Rationalisten und versuchen ihre Religion mit der Bildung ihrer Zeit zu versöhnen. Sehr viel weiter geht aber die Parallele nicht. Diese modernen Rationalisierungsbestrebungen im Islam erinnern in der Geschichte unserer Theologie an die Methoden des Heidelberger Theologen Paulus. Von sämtlichen Vorträgen ist der über das Ordenswesen der beste und originellste.

Ebenso wertvoll sind D. B. Macdonalds Neueste Islambücher. Hat er in seinem *Development of Muslim Theology* die systematische Theologie und Rechtslehre behandelt (s. den Bericht in diesem Archiv VIII S. 130), so behandelt sein zweites Buch *The Religious Attitude and Life in Islam* (Chicago 1909) die religiösen Elemente des Islam im Gegensatz zur systematischen Theologie. Das Buch stellt sich drei Aufgaben. Zunächst wird die für den Muslim selbstverständliche Realität der unsichtbaren Welt am Okkultismus erwiesen. Die Hauptquelle ist dabei Ibn Chaldun. Macdonald forscht zunächst nach den psychischen Wurzeln im Prophetentum Muhammeds, zu deren Erklärung er die Phänomene der modernen *trance-mediumship* und die Praxis der altarabischen Wahrsager heranzieht. Dann behandelt er weiter unter ähnlichen religionspsychologischen Gesichtspunkten die Traumdeutekunst und ihre Voraussetzungen, die Anschauungen, die den sogenannten Besessenen und Verrückten eine religiöse Stellung verleihen, die Magie und ihre Arten und die Lehre von den Djinnen. Damit ist der Grund gelegt für das eigentliche Problem des Buches: *Man's relation to this Unseen, as to faith and insight therein: the whole emotional religious life* und — damit ist die dritte Aufgabe umschrieben —: *The discipline of the traveler on his way to such direct knowledge of the divine and during his life in it.* Auf diesen Pfaden ist begreiflicherweise Ghazālī die Hauptautorität des Verassers. Wer sich für religiöse Phänomenologie interessiert, sollte

dieses Buch nicht ungelesen lassen. Die religiöse Kraft des Islam wird erst durch solche Studien verständlich. Dies Buch ist auf Grund ausschließlich literarischer Studien geschrieben. Erst danach ist der Verfasser zum erstenmal intensiv mit dem lebendigen Islam in Fühlung gekommen, und die Frucht dieser Eindrücke ist zwei Jahre später ein neues Buch *Aspects of Islam* (New York 1911). Dieses Buch richtet sich — in der äußeren Form der Hartford-Lamson Lectures — zunächst an Missionare, ist aber für alle Freunde des Orients von ungewöhnlichem Interesse. An alle Missionare sollte man es gratis verteilen. Da könnte viel Gutes gewirkt und viel Unheil verhindert werden. Es ist interessant zu sehen, wie der moderne Orient auf einen Mann wirkt, dessen ganzes Leben mit Islamstudien ausgefüllt war. Schreiber dieses Referates hat in vielen Punkten die gleichen Beobachtungen gemacht. Person und Stellung Muhammeds im modernen Islam, die Rolle des Koran, das Derwischwesen und andere Fragen werden hier ganz trefflich besprochen. Das Kapitel über die Stellung des Islam zum Christentum und seinen Schriften gehört vielleicht nicht unbedingt in diesen Zusammenhang und erklärt sich aus dem Missionszweck der Vorlesungen. Besonders glücklich sind die Kapitel über das Ordenswesen. Der Gegensatz der Bildung gegen diese populäre Religionsbetätigung ist übrigens nicht neu, wie der Verfasser meint, sondern uralt. Darüber hat Snouck Hurgronje schon in Mekka II, 282 f. gehandelt. Auch die Heilsbedeutung Muhammeds ist mir nicht genug herausgearbeitet, aber alles in allem genommen ist dies Buch ganz ausgezeichnet. Es füllt eine Lücke in der Literatur und ist besonders denen zu empfehlen, die den Islam nicht aus eigener Anschauung kennen oder ihn kennen lernen, ohne ihn studiert zu haben. Man lernt sehen und beobachten durch dieses Buch.

Viel weniger originell und für deutsche Leser, die Besseres haben, überhaupt kaum zu empfehlen, ist Carra de Vaux's *La Doctrine de l'Islam* (Paris 1909). Die Stärke des Verfassers liegt in der Behandlung der arabischen Philosophen. Seine Werke über Avicenna und Ghazāli sind bekannt. Mit Hilfe von d'Ohsson und

einigen anderen Bearbeitungen hätte dies Buch wohl jeder Gebildete schreiben können. Es behandelt in besonderen Kapiteln das Gebet, das zukünftige Leben, den Fatalismus, das Almosen und die Christologie des Korans, Pilgerfahrt, den heiligen Krieg, die Stellung der Frau, die Kindererziehung, die Mystik, die Zukunft des Islam. Dann folgen in einem Schlußkapitel allerlei Einzelheiten, eine grenzenlos dürftige Bibliographie, Bemerkungen über Minarets, Glocken, Musik, Malerei, Steuern, Kalender, Feste, Fasten, Klerus und anderes. Alles ist breit, unübersichtlich und banal. Man versteht nicht recht, warum solche Bücher geschrieben werden müssen.

Um so origineller, wenn auch nur mit Vorsicht zu genießen, ist dagegen Arthur Glyn Leonards *Islam* (London 1909), eine europäische Apologie des Islam, ganz unhistorisch und subjektiv, aber als documentum humanitatis nicht uninteressant zu lesen. Carlyle und Seyid Ameer Ali haben Pathen gestanden. Eine nähere Begründung meines Urteils habe ich in DLZ 1910 Sp. 999ff. gegeben. Schließlich hat auch der Referent eine Gesamtdarstellung des *Islam* erscheinen lassen in dem großen von Schiele und Zscharnack herausgegebenen Handwörterbuch: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ Sp. 705—745.

Seinem allgemeinen Titel nach gehört in diesen Abschnitt G. Diercks populäres Werk *Kreuz und Halbmond* (Berlin 1910). Es schildert das allmähliche Werden des Gegensatzes von Christentum und Islam, von Okzident und Orient, verfolgt aber mehr historische Zwecke als gerade religionshistorische. Eine populäre Gesamtgeschichte des Islams verdanken wir auch dem bekannten Orientalisten C. Brockelmann, der in *Ullsteins Weltgeschichte* einen reich illustrierten, über die Tatsachen gut orientierenden, wenn auch allzu knappen Abriß dieses gewaltigen historischen Prozesses gegeben hat.

2 Muhammed und die Anfänge des Islam

Bibliographisch ist hier an erster Stelle Victor Chauvins ausgezeichnete *Bibliographie des Ouvrages Arabes* XI (Mahomet),

Liège und Leipzig 1909, zu nennen. Das für den historischen Hintergrund der Anfänge des Islam grundlegende Werk *Annali dell' Islam* von Leone Caetani ist in den Berichtsjahren um zwei weitere gewaltige Bände (1777 S.) gewachsen und führt die Quellenauszüge und Erörterungen nun bis zum Jahre 22 H. Zum Verständnis der islamischen Expansion werden hier ganz neue Gesichtspunkte und neue Materialien vorgetragen. Der 4. Band ist Henri Lammens gewidmet, der sich um die frühe Geschichte des Islam und um die Annali durch rege Mitarbeit unleugbare Verdienste erworben hat. An Einzelarbeiten von Lammens wären hier zu nennen *La République Marchande de la Mecque vers l'An 600 de notre Ère*[1], eine in liebevoller Kleinmalerei — übrigens ein Charakteristikum aller Lammensschen Arbeiten — ausgeführte Studie über die wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse Mekkas beim Auftreten des Propheten. Schon Torrey hatte das eigentümlich kaufmännische Milieu Mekkas nach dem Sprachgebrauch des Korans zu zeichnen versucht, Wellhausen hatte die Wechselwirkung zwischen Festen und Märkten im alten Arabien herausgearbeitet, aber Lammens war es vorbehalten, durch reiche Detailstudien ein wirtschafts- wie religionsgeschichtlich gleich interessantes Bild von dieser Kaufmannsstadt zu entwerfen, die zum Mittelpunkt des religiösen Lebens der ganzen islamischen Welt werden sollte. Noch heute sind die Mekkaner Geschäftsleute sondergleichen, wie uns Snouck Hurgronje gelehrt hat. Eine weitere wichtige Arbeit von Lammens ist sein Aufsatz *Qoran et Tradition, comment fut composé la vie de Mahomet*[2]. Die Lebensbeschreibung (*sīra*) des Propheten ist nach Lammens nicht, wie man meist annimmt, aus zwei selbständigen Quellen, nämlich der Koranexegese und der Überlieferung (*ḥadīth*) zusammengewachsen, sondern das ganze auf Muhammed's Leben und Auftreten bezügliche Hadīthmaterial ist nichts anderes als frei erfundenes Interpretationsmaterial zu koranischen Andeutungen;

[1] *Bulletin de l'Institut Egyptien* 5e série t. IV p. 23 ff. (Cairo).

[2] *Recherches de Science religieuse* Nr 1, 1910 (Paris).

die einzige Quelle für die Vita Muhammed's — nicht nur für seine Lehre — ist also der Koran. Diese These wird mit sehr viel Scharfsinn an zahlreichen Beispielen erörtert. In Einzelheiten hat Lammens sicher recht, die Jugendgeschichte des Propheten zum Beispiel ist gewiß eine Wucherung, die sich an bestimmte Andeutungen des Korans anschließt, aber in ihrer Allgemeinheit führt die These zur Selbstauflösung der historischen Kritik. Trotzdem wird niemand diese interessante Schrift ohne reiche Belehrung und Anregung aus der Hand legen. Aufs engste hängt mit dieser Arbeit ein anderer Aufsatz von Lammens zusammen: *L'Age de Mahomet et la Chronologie de la Sira* (Journ. Asiat. 1911, XVII, 209 ff.), von dem mehr oder weniger das gleiche Urteil gelten kann Daß Muhammed sein Alter nicht kannte, und daß alle Hypothesen darüber Konstruktion sind, ist gewiß. Auch scheint mir Lammens recht zu haben, daß Muhammed erheblich — etwa 10 Jahre — jünger war, sowohl bei seinem Auftreten, als bei seinem Tode, als man meistens annimmt. Es ist psychologisch unwahrscheinlich, daß ein Mann von der späteren Charakterentwicklung Muhammeds 40 Jahre alt wird, ehe er zu wirken beginnt. Die alten Araber hatten überhaupt keinen Sinn für die Jahreinteilung, während der Gegensatz von Tag und Nacht alles beherrschte, wie Lammens fein ausführt. Daß aber die 40 Jahre Muhammeds wirklich nur eine Interpretation von *ʿumur* (Qorān 10, 17) darstellen, ist mir wenig wahrscheinlich. 40 wird doch häufig gebraucht für eine unbestimmte Zahl schlechthin. Daß auch die Lebensdauer der Genossen manche Bizarrerie enthält und daß hier viel isnād-kritisches Raisonnement steckt, gebe ich Lammens gern zu, aber ob die Absicht hier wirklich a priori die Rolle spielt, die ihr Lammens zuschreibt, scheint mir nicht nachweisbar. Über die mekkanische Zeit wissen wir allerdings nur sehr wenig, aber die medinensische ist doch besser bekannt, als es Lammens' Kritik zulassen will. Man kann mit ihm die ungeheure Bedeutung der Koranexegese und des Evangelienvorbildes auf die Ausgestaltung der Sīra anerkennen, ohne eine historische von der Exegese unabhängige münd-

liche Überlieferung zu leugnen. Die Dichter der *ajjām el-arab* sollten die Siegeszüge ihres Propheten nur mühsam aus den dürftigen Andeutungen des Korans heraus rekonstruiert haben? Gerade die sich oft als Kommentare an gewisse Verse anschließenden Erzählungen der „Tage der Araber" sind aber für Lammens ein Analogiebeweis für seine These. Gewiß ist diese These eminent geistreich, aber sind denn die glänzenden, oft romanhaft ausschmückenden, aber darum doch als Geschichtsquellen unschätzbaren Erzähler der Omajjadenzeit aus dem Nichts geboren? Stehen sie nicht in direkten Beziehungen zu den Überlieferern der *ajjām el-arab*? Geht denn nicht hier der anekdotenreiche Kommentar zu berühmten Versen Hand in Hand mit wirklicher, dieser Zeit entsprechender historischer Tradition? Wenn fromme Größen späterer Zeit auch immer wieder auf den Koran als Quelle hinweisen, so hat doch nicht der Wortlaut des Koran, sondern die ihn illustrierende mündliche Überlieferung die Antwort gegeben — wenigstens für die Zeit, die als glorreichste Zeit der Väter in den Aufzeichnungen der Söhne und Enkel zutage tritt. Da können Details tendenziös sein, da mag der historische Pragmatismus in Einzelheiten Orgien feiern, der wesentliche Ablauf der Geschichte aber steht fest. Es ist schwerer aufzubauen, als zu zerstören, und geistvolle Kritik ist besonders schwer zu widerlegen, da historisches Gefühl wider historisches Gefühl steht; aber ich kann nicht genug warnen, sich durch diese verführerische Kritik irremachen zu lassen. Lammens geht in seiner Skepsis ebensoweit irre wie die alte Muhammedforschung in ihrer Unkritik. Mir ist unbegreiflich, woher dieser islamische Drews den Mut nimmt, dann doch wieder in anderen Arbeiten so viel Positives über Muhammed und die erste Zeit des Islam zu behaupten. Mit dem historischen Muhammed selbst beschäftigt sich eine andere Arbeit dieses unermüdlichen Forschers. *Mahomet fut-il sincère?*[1] ist eine Frage, von der man annehmen sollte, daß sie allmählich außer Mode gekommen wäre. Lammens erörtert sie auch nicht nach Art der alten

[1] *Recherches de Science religieuse* No. 1 et 2, 1911 (Paris).

Polemiker, sondern er seziert mit unbarmherziger Schärfe die Psyche dieses seltsamen Menschen. Kann ein Mensch, der in dem kaufmännischen Milieu Mekkas, wie es die oben zitierte Arbeit schildert, aufgewachsen ist und der sich später als ein gewiegter Politiker erweist, jemals ein rein religiöser Mensch gewesen sein, der an seine Sendung aufrichtig glaubt? Ist Muhammeds Leben nicht von Anfang an voll von Kompromissen? War er wirklich aufrichtig? — Es ist psychologisch unmöglich — so antwortet hier der katholische Priester und man hat die Empfindung, daß ihn das Resultat seiner Forschung freut. Selbst Autosuggestion will er Muhammed nur in beschränktem Umfange zugestehen. Seine religiöse Wirkung ist ihm eine politische. Was den unparteiischen Leser dabei am meisten stört, ist die verschiedene Bewertung der Tradition, je nachdem sie für oder gegen Muhammed spricht. So sehr ich Lammens' Forscherpersönlichkeit verehre, hier muß ich fragen: *L'historien fut-il sincère?* Ich billige Lammens die subjektive Wahrhaftigkeit zu. Darf ich sie dann aber einem Muhammed, von dem ich so sehr viel weniger weiß, bestreiten? Und doch verstehe ich, wie Lammens zu seinen Schlüssen kommt. Er zitiert nicht umsonst seine ausgezeichnete Arbeit *Le „Triumvirat" Aboû Bakr, Omar et Aboû ʿObaida* (Mélanges de la Faculté Orientale IV, 113ff.; Beyrouth 1909). Die Vermutung, daß die genannten drei Männer sich schon vor und dann sicher beim Tode des Propheten zusammengetan hätten, um das Auseinanderfallen des Staates zu verhindern, daß also auch sie nicht religiöse Enthusiasten, sondern nüchterne Politiker waren, ist von Lammens zuerst ausgesprochen und von Caetani, *Annali* a. H. 13 § 135 weiter ausgebaut worden. Ich stimme dieser These zu, sage aber, diese Leute waren „auch" Politiker. Jedenfalls stehen alle diese Lammensschen Arbeiten in deutlichem Zusammenhang.

Wie weit wir auf diesem Gebiete noch von feststehenden Resultaten entfernt sind, beweist ein Buch von Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde* (Paris 1911). Hier wird Muhammed als Apokalyptiker gefaßt. Muhammed erwartet nach Casanova das als-

baldige Eintreten des jüngsten Gerichtes. Als er starb, ohne daß dieses erfolgte, wurde — entsprechend der Wiederkehr Jesu im Christentum — die Überlieferung anders ausgelegt. Muhammed ist für Casanova der absolut ehrliche Schwärmer, der das noch zu seinen Lebzeiten eintretende Gericht erwartet. Alles, was im Koran dieser Auffassung widerspricht, ist also gefälscht, was in ihm aber einigermaßen damit im Zusammenhang steht, bekommt gewaltsam die gewünschte Deutung. Konsequenterweise sieht dann der Verfasser in der Mahdilehre und in der Schī'a den wahren Islam. Ich kann mich dieser These in keiner Weise anschließen und behalte mir vor, meine abweichende Meinung an anderer Stelle ausführlich zu begründen. Die Methode Casanovas stellt alles, was Goldziher und Snouck Hurgronje mühevoll erarbeitet haben, direkt auf den Kopf. Auf einen Einfall von Sprenger baut der spekulative Sinn des Verfassers ein Gebäude von Hypothesen auf, das vor dem Wirklichkeitssinn gesunder historischer Kritik nicht bestehen kann. Dabei soll nicht geleugnet werden, daß Muhammed mit dem Gedanken eines bald bevorstehenden Strafgerichts in seiner ersten mekkanischen Zeit gespielt hat, worauf Snouck Hurgronje schon vor vielen Jahren aufmerksam gemacht hat. Aber die daraus gefolgerten Konsequenzen des Verfassers sind abzulehnen. Geradezu unbegreiflich ist mir, daß ein Gelehrter dieses Buch schreiben konnte, nachdem er Snouck Hurgronjes *Mahdi* und Goldzihers *Muhammedanische Studien* gelesen hatte. Beide Werke sind ihm wohl bekannt.

Wieder in ganz anderer Weise beleuchtet dann Rudolf Leszynsky das Problem des Lebens Muhammeds in seiner Arbeit *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds* (Berlin 1910). Der Titel charakterisiert den Inhalt vollkommen. Das Thema wird hier aber nicht von einem nüchternen Historiker behandelt, wie in dem im letzten Archivbericht (Bd. XI, 344) besprochenen vortrefflichen Buche von Wensinck, sondern von einem jüdischen Apologetiker und Polemiker. Niemand wird es Leszynsky verargen, daß er gegen die Methode zu Feld zieht, die den Juden alles Schlechte in die

Schuhe schiebt und im Stil des Hadīth auf ihre Kosten Muhammed rechtfertigt und verherrlicht. Leszynsky dreht nun aber den Spieß um und fällt in den entgegengesetzten Fehler. So wird das fleißig zusammengestellte Buch eine Tendenzschrift. Ich kann hier nicht auf Einzelheiten eingehen, aber der Versuch, die uns literarisch und aus der Geniza (vgl. Hirschfeld, Jewish Quarterly Review XV S. 169ff.; Leszynsky S. 104ff.) erhaltene Vergünstigung, die der Prophet dem jüdischen Banu Hanina aus Chaibar verliehen haben soll, als historisch zu retten, kann nicht unwidersprochen bleiben. Authentische Erlasse Muhammeds polemisieren nicht gegen die vom Hadīth dem Kalifen Omar zugeschriebene, wahrscheinlich noch spätere Reglementierung des Judentums, von den aus der Diplomatik genommenen Gründen, die gegen die Echtheit sprechen, ganz zu schweigen. Wir werden noch ein anderes Buch des Verfassers zu besprechen haben, das ungleich besser ist als diese jüdische Parteischrift. Wie unparteiisch und vornehm ist demgegenüber die kurze Skizze von F. Buhl *The Character of Mohammed as a Prophet* (The Moslem World I 1911, 356ff.). Obwohl in einer Missionszeitschrift erschienen, ist diese Studie diktiert von der nüchternen Objektivität des Historikers, der um keines Haares Breite dem entgegenkommt, was die Mehrzahl seiner Leser nur zu gern von ihm gehört hätte. Ein innerer Konnex in der ganzen Art der historischen Auffassung besteht zwischen dem Buhlschen Aufsatz und einer kleinen Detailstudie, die der unvergeßliche Altmeister de Goeje unter dem Titel *La Filiation de Mohammed* zu der Festschrift anläßlich des Centenario della Nascita di Michele Amari (I, 151ff.) beigesteuert hat. De Goeje verteidigt hier gegenüber Caetani und anderen die Historizität der überlieferten Abstammung des Propheten. Er war wirklich der Sproß einer angesehenen Familie und Muhammed war sein wirklicher Name. Die Arbeit de Goejes klingt wie ein mahnendes Testament: „Hütet euch vor der Hyperkritik." Daß diese Warnung in unseren Tagen und besonders für die Leben-Muhammed-Forschung berechtigt ist, wird niemand bestreiten können.

Was gesunde nüchterne Kritik ist, können wir auch aus Theodor Nöldeke's *Geschichte des Qorāns* lernen, einem Standardwerk, an dessen erster Auflage wohl alle lebenden Orientalisten ihre Grundanschauungen orientiert haben. Das Buch war allmählich vergriffen und eine Neuauflage nötig. Nöldeke konnte sich dazu nicht mehr entschließen und so hat er die Arbeit vertrauensvoll seinem Schüler Friedrich Schwally überlassen. Der erste Teil dieser stark vermehrten und namentlich in der Literatur up to date gebrachten Neuauflage liegt nun vor (Leipzig 1909). Er enthält den Abschnitt „Über den Ursprung des Qorāns". Die Nachträge und Veränderungen sind sämtlich Schwally's geistiges Eigentum. Angenehm fällt auf, daß er sich verschiedenen modernen Theorien (Muhammeds Name, Strophenthorie usw.) gegenüber skeptisch oder doch abwartend verhält. Ich glaube, wir müssen ihm alle aufrichtig dankbar sein; denn er hat uns ein wertvolles Altes verjüngt, ohne ihm seinen Reiz des Alters zu nehmen und ohne es mit Hypermodernem zu beschweren — ein schönes Werk der Dankbarkeit und der Pietät. Wir erwarten mit freudiger Ungeduld den zweiten Teil. Detailstudien über die Sprache des Korans verdanken wir neuerdings Th. Nöldeke in seinen *Neuen Beiträgen zur semitischen Sprachwissenschaft* (Straßburg 1910). *Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran* handelt H. Grimme (Zeitschr. f. Assyr. XXVI, 158), u. ib. S. 148 äußert sich F. Schultheß *Zu Sura 91, 9, 10*, deren Sprachgebrauch er untersucht. In der Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesell. Bd. 65 u. 66 haben sich A. Fischer und P. Schwarz über Sure 2, 191 unterhalten. *Zur Geschichte der Siebenschläferlegende* hat ib. Bd. 65 W. Weyh Beiträge aus türkischen Berichten nach russischen Quellen beigesteuert. Das von ihm erwähnte Buch von M. Huber *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern* (Leipzig 1910) ist mir nicht zugänglich

Schon oben wurden Leone Caetani's *Annali* genannt. Das riesige Werk ist nur für Spezialforscher gedacht, aber es liegt Caetani daran, mit seinen dort ausführlich begründeten Resultaten

das Ohr weiterer Kreise zu erreichen. So hat er sich zu einem Compendium entschlossen, von dem unter dem Titel *Studi di Storia Orientali* (Milano 1911) der 1. Band vorliegt. In drei großen Abschnitten beschäftigt er sich erstens mit dem Gegensatz Orient und Okzident, Islam und Christentum, zweitens mit dem vorislamischen Arabien, seiner Austrocknung (*inarridimento; essiccamento*) und den großen semitischen Wanderungen (Ausbau der Winklerschen These) und drittens mit Arabien in historischer Zeit und der Psychologie der islamischen Siege. Alle seine wichtigen in den *Annali* niedergelegten Thesen wenden sich hier an alle historisch Interessierten und weite Kreise werden zur Kritik dieser Thesen eingeladen. Möge eine recht lebhafte Aussprache erfolgen.

Ohne Kritik und sorgfältige Nachprüfung möchte ich auch nicht die Gedanken Gemeingut werden sehen, die H. Lammens in seinen Arbeiten über *Le Califat de Yazîd Ier* (Mélanges de la Faculté Orientale, Beyrouth, Bd. IV, 233—312 und V, 81—269) ausgesprochen hat. Eine erstaunliche Fülle von Material ist hier mit Bienenfleiß zusammengetragen, und eine große Freude an historischer Spekulation hat diese Materien nach großen Gesichtspunkten gesichtet. Aber der Bewertung der historischen Glaubwürdigkeit vieler Stellen und ihrer Deutung möchte ich doch widersprechen. Obwohl das rein Historische in diesem Bericht ausscheiden muß, nenne ich hier das Werk, da es von religionsgeschichtlichem Interesse ist. Yazīd I ist ja bekanntlich der Inbegriff des Schrecklichen für die Orthodoxie; denn unter ihm fiel Husain, der Märtyrer der Schī'a. An seine Regierung knüpft Lammens eine Reihe wichtiger Fragen: *La Situation de Qoreiš dans l'Arabie préislamite* (Kap. 3), *les droits des Qoreišites au Califat* (Kap. 4), *la succession chez les Omaiyades* (Kap. 5), *Karbala* (Kap. 10), *Mort de Hosain* (Kap. 11), *le Lendemain de Karbala* (Kap. 12) und andere wichtige Fragen. Ich bedauere, alle diese religionsgeschichtlich höchst bedeutungsvollen Erörterungen hier nicht näher studieren zu können. Man wird diese schönen Studien nie übersehen dürfen, aber man wird dabei stets weniger die Tatsachen als die Schlüsse

nachzuprüfen haben. Trotz aller Reserve möchte ich hier zum Schluß nochmals klar meine Bewunderung der Lammens'schen Arbeiten zum Ausdruck bringen.

3 Religiöse Wissenschaften

Nachdem schon oben die wichtigsten Gesamtdarstellungen besprochen sind, kommt es hier darauf an, den neuerlichen Ausbau des Studiums der Pflichtenlehre, der Dogmatik und der mit ihr eng verknüpften Philosophie zur Darstellung zu bringen. Im Jahre 1910 erschien eine deutsche Übersetzung von Th. W. Juynboll's *Handleiding* (s. Archiv VIII, 1904 S. 135) unter dem Titel *Handbuch des islamischen Gesetzes nach der Lehre der schāfi'itischen Schule* (Leiden, Leipzig). Das Erscheinen dieses nützlichen Werkes füllte eine besonders in Deutschland schwer empfundene Lücke aus. Wenn man die arabischen Juristen auch noch so schön übersetzt und in Paragraphen einteilt, ihre Lehren bleiben doch unübersichtlich, so lange man nicht europäische Methoden anwendet. Das gilt vor allem für das Erbrecht. Juynbolls Buch gibt den Inhalt des islamischen Gesetzes in einer für Europäer genießbaren Form. Gegenüber der holländischen Erstauflage ist die deutsche Ausgabe mehrfach verbessert und modernisiert. Die zahlreichen Verweise auf die speziellen Verhältnisse der niederländischen Kolonien sind dagegen fortgeblieben. Die von A. Schaade besorgte Übersetzung ist gut. Das ganze Buch ist eine höchst erfreuliche Erscheinung und einfach unentbehrlich für Islaminteressenten. Außer den zahlreichen Artikeln von Juynboll in der *Enzyklopädie des Islam*, die hier nicht einzeln namhaft gemacht werden können, verdient hier ein rechtshistorischer Aufsatz von F. F. Schmidt *Die Occupatio im islamischen Recht* (Der Islam I, 300 ff.) besondere Hervorhebung; denn er hat prinzipielle Bedeutung. An dem Beispiel der Occupatio, einem der Erwerbsgründe des Dominiums wird gezeigt, „wie auch hier die starke Beeinflussung durch die römische Rechtswissenschaft und Gesetzgebung ganz unverkennbar ist". Es wäre sehr zu wünschen, daß

F. F. Schmidt die hier so fruchtbringend eröffnete Forschung noch durch zahlreiche weitere Detailuntersuchungen bereichere. Es fehlt ihm dazu weder an Vorkenntnissen, noch an Blick. Das gleiche Thema der römisch rechtlichen Einflüsse ist in umfangreicher Weise von Santillana in einem für die Regierung von Tunis entworfenen *Code Civil et Commercial Tunisien Avant projet* (1899) behandelt worden. Dies Werk ist, wie ich mich überzeugt habe, in Fachkreisen ganz unbekannt, weshalb ich es hier erwähne. Man sollte wissenschaftliche Leistungen von Bedeutung nicht in ephemeren offiziellen Drucksachen vergraben.

Auch die algerische Regierung unternimmt zur Zeit Versuche einer Kodifikation des islamischen Rechtes. Aus Eingeborenen und Europäern ist eine Kommission gebildet worden, welche die Frage studiert. Die Lektüre der von dieser Kommission unter dem Titel *Projet de Codification du droit musulman* veröffentlichten Faszikel — ich habe bisher 5 zu Gesicht bekommen — ist von größtem Interesse, aber ich kann mich, was den Erfolg betrifft, nur rückhaltlos dem Skeptizismus Snouck Hurgronjes anschließen. Man kann das islamische Recht wohl kodifizieren, aber man könnte dann gerade so gut den Code Napoléon einführen. Wenn man es europäisieren will, so wird es eben ein ganz neues Gesetz, das die Eingeborenen doch nicht befriedigt. Außerdem wird man dadurch nie über die Schwierigkeiten, die in dem lokalen Gewohnheitsrecht liegen, hinwegkommen. Man wird wohl besser dem holländischen Beispiel folgen und von einer Kodifikation überhaupt absehen. Das hindert natürlich nicht, daß man gediegene Lehrbücher schafft, aus denen die richterlichen Beamten sich instruieren können. Wenn ein Franzose einmal ein Handbuch des malikitischen Ritus nach Art des Juynboll'schen für die niederländischen Kolonien unter Verwertung der lokalen Sonderrechte Französisch-Afrikas schriebe, so würde damit dem Fortschritt ein größerer Dienst erwiesen, als mit der Kodifikation eines gar nicht existierenden Idealrechtes. Damit sollen natürlich in keiner Weise die großen Verdienste verkleinert werden, die sich Marcel Morand, der Rapporteur

der genannten Kommission, um die Vorbereitung dieser Kodifikation erworben hat. Seine vielseitige Arbeit wird gut illustriert durch den umfangreichen Band *Études de droit musulman algérien* (Alger 1910), in dem er eine große Reihe von Einzelarbeiten (*famille, mariage, interdiction* usw.) gibt und auch über das Kodifikationsprojekt referiert. Unter seinem Einflusse stehen wohl die meisten neueren französischen Arbeiten über islamisches Recht. Ich möchte hier zwei nennen, die in ihrer Methode charakteristisch voneinander abweichen. Eine gründliche und ernste Arbeit ist E. Fagnan's *Sidi Khalil, Mariage et Répudiation* (Alger 1909). Die alte Perrot'sche Sidi Chalîlübersetzung verdient nach mehr als einem halben Jahrhundert mit Recht eine zeitgemäße Auffrischung. Seignette hat nur einen Teil behandelt, Cherbonneau stark gekürzt, so daß man den Fagnan'schen Versuch mit Freuden begrüßen wird. Ich habe die Übersetzung nicht im einzelnen nachgeprüft, die Aufmachung der Einleitung hat mir aber den besten Eindruck von der wissenschaftlichen Qualifikation des Übersetzers gegeben. Sehr viel weniger kompetent, aber dafür mit um so schöneren rechtsphilosophischen Sätzen geht Felix Arin zu Werk, dessen *Recherches historiques sur les Opérations usuraires et aléatoires en droit musulman* (Paris 1909) offenbar eine Pariser These ist. Was in dem Buche steht, konnte man besser und kürzer schon anderswo lesen. Die Hauptquelle des Verfassers ist die verdienstvolle Houdas-Marçais'sche Bochari Übersetzung, von der jetzt 3 Bände vorliegen. Unter *Recherches Historiques* hätte man wohl etwas anderes erwarten dürfen. Noch einen Schritt unwissenschaftlicher — aber als Kulturdokument hochinteressant — ist Riad Ghali's Buch, wohl auch eine Pariser These: *De la Tradition considérée comme Source du Droit Musulman* (Paris 1909). Ein Jungägypter träumt hier von einer Reorganisation der „nation musulmane" durch das islamische Recht. Das Buch ist vom Standpunkte strengster Orthodoxie geschrieben — auch das ist bei einem Jungägypter beachtenswert — und erhofft das Heil von einer geistigen Vereinigung der Azhar mit der Uni-

versité Egyptienne. Den Inhalt der eigentlichen Arbeit bildet eine Darlegung der islamischen Hadīthkritik in ihrem ganzen scholastischen Aufbau ohne ein Wort moderner Kritik. Daß über diese Dinge von Europäern mancherlei Wertvolles gearbeitet ist, scheint dem Verfasser unbekannt. Nach der Einleitung möchte ich schließen, daß er es auch nicht verwerten würde, selbst wenn es ihm bekannt wäre. Für die Vertreter der Nation Musulmane ist ja das islamische Bekenntnis die notwendige Voraussetzung jeglicher Islamstudien.

Mehr der Politik als den Fiqhstudien dient der Aufsatz *Le Maroc berbère et les mines européennes* von A. Le Châtelier (Revue du Monde Mus. X 1910, 145), der ein Auszug über die berggesetzlichen Vorschriften der bekanntesten Rechtslehrer sämtlicher Riten in Übersetzung beigefügt ist. Begreiflicherweise beschäftigen sich die meisten islamkundlichen Arbeiten der Franzosen in den letzten Jahren mit Marokko. So bringt die gleiche Revue XV (1911), 1 ff. eine auszugsweise Übersetzung von *Le Traité du Mariage et de l'Éducation d'Ibn Ardoun* aus der Feder Paul Paquignon's. Es handelt sich um ein volkskundlich sehr wichtiges Werk *muqnī'l-muchtādj*, das zwischen *Fiqh* und *Adab* die Mitte hält und für Marokko eine ähnliche Bedeutung zu haben scheint wie Ibn el-Hādjdj's *Madchal* für Ägypten. Ibn Ardoun ist 1584 gestorben. In das marokkanische Gewohnheitsrecht, das aber von den islamischen Juristen rezipiert wurde, führt uns Ed. Michaux-Bellaire's *La Guelza et le Gza* (Revue XIII 1911 197). Die Quellenauszüge, die der Abhandlung folgen, sind das Wichtigste. Ich konnte die Erörterungen nicht nachprüfen, doch nach Analogie eines anderen Aufsatzes des gleichen Verfassers (*L'Impôt de la Naiba et la Loi Musulmane au Maroc* ib. Bd. XI 1910 S. 396 ff.) sind sie wenigstens in ihrem theoretischen Teil nur mit Vorsicht zu verwerten. Michaux-Bellaire, der derzeitige Chef der Mission scientifique au Maroc, hat überhaupt eine sehr fruchtbare Tätigkeit entwickelt, man hätte nur gern die Früchte in etwas ausgereifterem Zustand empfangen. So hat er in den *Archives Marocaines*

XV (1909) außer zahlreichen anderen Arbeiten einen Juristen aus der Wende des 18. ins 19. Jahrhundert behandelt. Unter dem Titel *Touḥfat al-Qouḍḍât* (so) *bi ba'ḍ masa'il ar-rouat* hat er eine unter Berücksichtigung des Gewohnheitsrechtes von dem Faḳîh Aḥmed el-Bū-Ja'ḳūbī geschriebene Abhandlung über die rechtliche Stellung und die Aufgaben der Hirten in Übersetzung und lithographischer Reproduktion mitgeteilt und durch gelehrte Anmerkungen erläutert. Etwas mehr grammatische Schulung wäre dem Verfasser zu wünschen und etwas mehr Akribie, wie schon allein der Titel dieser Arbeit beweist, von anderem zu schweigen. In dem gleichen Bande der Archives Marocaines ist von dem gleichen Übersetzer der Schluß eines Fetwas über den heiligen Krieg mitgeteilt: *Traduction de la Fetoua du Faqîh Sidi Ali et-Tsouli* (S. 157ff.; vergl. Bd. I, 116ff. und III, 394ff.).

Einen zuverlässigeren Eindruck macht die Arbeit Emile Amar's über El-Wanscharīsī's große Fetwasammlung, die unter dem Titel *Consultations Juridiques des Faqihs du Maghreb* in „Archives Marocaines" XII, XIII erschienen ist. Es handelt sich um ein wichtiges Werk der Nawāzilliteratur, das el-mi'jār el-mughrib genannt ist. El-Wanscharīsī ist ein Autor des 15. Jahrhunderts. Amar gibt wichtige Auszüge aus allen Teilen des *fiqh*, ein nützliches und lehrreiches Buch. Auch der Staatsrechtslehrer Mawardi, den Comte Léon d'Ostorog so schön zu bearbeiten und zu übersetzen begonnen hatte, ist Gegenstand neuerer Studien gewesen. Mit bekannter Sorgfalt hat H. F. Amedroz *The Office of Kadi in the Ahkam Sultaniyya of Mawardi* (Journal of the Royal Asiat. Soc. 1910 p. 761ff.) und aus dem gleichen Werke *The Mazalim Jurisdiction* (ib. 1911, 635ff.) behandelt. Die Texte werden nicht übersetzt, aber genau inhaltlich wiedergegeben und mit wertvollen Anmerkungen erläutert — ein sehr nützliches Unternehmen. Auch D. S. Margoliouth hat sich an diesen Mawardi-Studien beteiligt (ib. 1910, 307ff.). A. Gottheil verdanken wir *A Fetwa on the Appointment of Dhimmis to office* aus einer Jerusalemer Bibliothek (Zeitschr. f. Assyriol. XXVI).

Von der Pflichtenlehre zur Dogmatik führt uns eine Arbeit von F. Kern, *Ein dogmatisches Vermächtnis des Imām aš Šāfi'ī* (Mitteilg. d. Sem. f. Or. Sprachen XIII Westasiat. Stud., Berlin 1910, S. 1ff.). Es ist ein kurzes Glaubensbekenntnis dieses berühmten Gründers der schāfi'itischen Schule, dessen Echtheit mir nicht über alle Zweifel erhaben zu sein scheint. In die islamischen Lehren von den letzten Dingen führt sehr hübsch ein die Heidelberger Dissertation (1909) von Rudolf Leszinsky, betitelt *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht.* In einem Untertitel gibt sie sich als „eine vergleichende Studie zur jüdisch-christlichen und mohammedanischen Eschatologie". Grundstock der Arbeit ist Herausgabe und Übersetzung von Asad b. Mūsā's scheinbar altem *Kitāb el-zuhd* (Brockelmann, Litt.-Gesch. I, 66), das nach dem Verfasser die Mitte hält zwischen dem Koran und den von Gautier und Wolff herausgegebenen Eschatologien aus späterer Zeit. Die Absicht des Verfassers ist nun hauptsächlich, die Parallelität der muhammedanischen Lehre von den letzten Dingen mit der christlich-jüdischen zu erweisen. Diese Parallelität hat zwar schon lange als gesichert gegolten, es fehlte aber an umfangreichen Einzelbeweisen. Zwischen jüdischer und christlicher Lehre wird mit Absicht nicht geschieden. Der Verfasser erörtert jeweils den Inhalt der einzelnen Kapitel und gibt dann eine Übersetzung des Textes. Die einzelnen Kapitel behandeln folgende Themata: Die quälende Ungeduld der Verdammten, die leichteste Strafe in der Hölle, die Täler und Berge der Hölle, die Schlangen und Skorpione, die Getränke, die Schwere der Strafen, die Höllenbrücke, das Herabkommen Gottes im Wolkendunkel zum Gericht, die Fürbitte des Propheten, die Wage, die Rechnungsablage, was am Auferstehungstage gerufen wird, wie Gott Rechenschaft fordert, die Wiedervergeltung. Die Arbeit ist nützlich und gut, aber natürlich nur eine Vorarbeit.

In die Geschichte der dogmatischen Kämpfe führt uns F. Kern mit einigen Mitteilungen über *Murǧitische u. antimur-*

gitische Tendenztraditionen (Zeitschr. f. Assyr. XXVI, 169). Was die Araber unter der Sektenbezeichnung *Die Hashwīya* verstanden, untersucht M. Th. Houtsma ib. S. 196. In spätere Zeit führt uns I. Goldziher's ausgezeichnete Arbeit *Zur Geschichte der ḥanbalitischen Bewegungen* (Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. Bd. 62, 1 ff.). Nach der kurzen Periode, da die Muʿtazila Mode war und staatlichen Schutz fand, war die orthodoxe Reaktion unter dem Kalifen Mutawakkil gefolgt. Von da ab herrschte in rationalistischen Kreisen „die Furcht vor dem Schwerte". Selbst die Lehre eines Aschʿari, die doch schon eine sehr orthodoxe Fassung des Kalām darstellte, fand keine Gnade in ḥanbalitischen Kreisen. Dieser Zustand dauerte bis in die Seldjuqenzeit. Erst der großzügig veranlagte Vezir Niẓām el-Mulk verschaffte dem Aschʿaritismus allgemeine Duldung und Anerkennung, und schließlich wurde dieser die offizielle Form der Orthodoxie. Aber selbst nach Niẓām el-Mulk gab die ḥanbalitische Schule nicht nach, und ihre Zentren bekämpften die Lehre Aschʿarī's nach wie vor. Die Nizāmīje, die berühmte Hochschule, galt diesen Fanatikern als der Sitz der Ketzerei. Sie beherrschten den Pöbel, und es kam öfters zu Straßenkrawallen und Verunglimpfungen aschʿaritischer Theologen. Später erscheint als Hochburg dieser ultraorthodoxen Richtung besonders Syrien (Ibn Taimīje), aber auch in Ägypten gab es stets Ḥanbaliten. Namentlich in Syrien wuchs der ḥanbalitische Einfluß in den traurigen Zeiten der Mongolennot. Erst durch die Osmanen wurde dem Hanefitismus zum Siege verholfen. In seiner bekannten reich dokumentierten Schreibweise führt uns Goldziher in den lebendigen Fluß dieser Entwicklung hinein und läßt uns, namentlich gestützt auf El-Subkī's große *ṭabaqāt*, auch die führenden Persönlichkeiten kennen lernen. Ich möchte diese Studie seiner wichtigen Arbeit über die Malikiten vergleichen, mit der er die Edition des Ibn Tūmart eingeleitet hat.

Besonders lebhaft war die wissenschaftliche Produktion auf dem Gebiete der Philosophie. An erster Stelle möchte ich

da den meisterhaften Abriß nennen, den I. Goldziher unter dem Titel *Die islamische und die jüdische Philosophie* in der „Kultur der Gegenwart" V, 1 (Allgemeine Geschichte der Philosophie) S. 45—77 gegeben hat (Berlin und Leipzig 1909). Auf wenigen Seiten ist hier unendlich viel gesagt, und ich möchte nur wünschen, Goldziher hätte die Einzelbelege mitveröffentlichen können. Manches davon ist dann wohl in seinen „Vorlesungen" niedergelegt. Außer diesem Abriß danken wir Goldziher noch zwei weitere Studien auf diesem Gebiet. Einmal ist es ihm gelungen, den Namen der *ichwān el-ṣafā*, der „Lauteren", einer philosophischen Gemeinschaft, zu erklären. *Über die Benennung der „Ichwān el-ṣafā"* lautet der Titel dieses Aufsatzes, der in Der Islam I, 22ff. (1910) erschienen ist. Die Selbstbezeichnung der „Lauteren" stammt aus der Geschichte „Die Ringeltaube" in Kalila wa Dimna, einem von den Lauteren mystisch gedeuteten Werke. Tendenz dieser Geschichte ist zu zeigen, „wie nur das Zusammenwirken treuer Genossen die Möglichkeit bietet, einander aus den Schlingen des lauernden Jägers und aus anderen Gefahren zu befreien". Die *ichwān el-ṣafā* — der Terminus kommt in dieser Geschichte vor — befreien ihre leidenden Genossen aus den Banden des Materiellen. Eine andere Studie, die in der „Festschrift zum 70. Geburtstage A. Harkavy's" (Budapest 1909) erschienen ist, lautet: *Ein anonymer Traktat zur Attributenlehre.* Diese bisher unbekannte Schrift befand sich unter den der ungarischen Akademie gehörigen Beständen aus einer Geniza. Das Werkchen stammt von einem Juden, steht aber ganz unter dem Einfluß der islamischen Scholastik. Können wir hier die letzte Auswirkung griechischer Fragestellungen verfolgen, so führen uns andere Studien in das Problem der Übernahme griechischen Gutes durch die frühislamische Geistesbildung. So hat Referent in der Zeitschrift für Assyriologie XXVI über *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* geschrieben. Es war oft behauptet, aber nie im einzelnen bewiesen worden, daß die islamische Dogmengeschichte ihre Hauptprobleme dem Christentum

entlehnt habe. Ein Vergleich der polemischen Schriften des Johannes von Damaskus mit dem Ḥadīth ergab eine bis ins einzelne gehende Bestätigung dieser Hypothese. Schon früher hatte Goldziher eine Studie veröffentlicht über *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ* (Zeitschr. f. Assyriologie XXII, 317 ff.), die begreiflicherweise meist durch den Sufismus in den Islam eingedrungen sind. Aber auch die Ichwān el-ṣafā und die Ismailiten sind nach Goldziher an diesen Entlehnungen schuld. Von einzelnen Elementen dieser Art führt Goldziher an: Die Lehre vom Weltintellekt als Emanation Gottes — ein Reflex davon ist der Beginn der Schöpfung mit der Erschaffung des Schreibrohres —, die Präexistenz Muhammed's und im Zusammenhang damit die Lehre von der Lichtsubstanz (*nūr*) des Propheten, die in keiner der modernen Biographien fehlt, aber schon bei den ältesten vorkommt. Besondere Bedeutung gewinnt diese Lehre für die Schī'iten. Ebenfalls in sektiererischen Kreisen greift der gnostische Gedanke Platz, daß alle Propheten nur Manifestationen des gleichen göttlichen Intellekts sind. — Eine weitere systematische Untersuchung *Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam* hat dann S. Horovitz im Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau 1909 veröffentlicht. Die griechischen Einflüsse auf die arabisch schreibenden Neuplatoniker und Aristoteliker liegen auf der Hand, weniger klar sind die Einflüsse auf die älteste Schicht arabischer Dialektiker, die sogenannten Mutakallimūn. Ihnen gilt diese Arbeit. Horovitz sucht zunächst an dem arabischen Philosophen Naẓẓām († 845) und seiner Schule den Einfluß der Stoa zu erweisen. Zu dem System Naẓẓām's gehört die Lehre vom *Kumūn*, dem Verborgensein (S. 21 ff.), d. h. z. B. in Adam waren alle seine Nachkommen schon verborgen. Durch diese Theorie wird das Werden ausgeschaltet und die Schöpfermacht Gottes in islamischer Auffassung philosophisch begründet. Schahrastānī vergleicht die Lehre Naẓẓām's mit der des Anaxagoras, doch wird diese Verbindung von Horo-

vitz für unhistorisch erklärt. Er vermutet hier Einflüsse der Stoa. In einem zweiten Kapitel (S. 44ff.) beschäftigt er sich mit Muʿammar († 850), bei dem er eine Ideenlehre unter platonischem Einfluß konstatiert. In der Bezeichnung der Schule Muʿammar's als *aṣḥāb el-maʿānī* will er eine Erinnerung an *οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι* (Soph. 248) sehen. Ebenfalls platonische Einflüsse konstatiert der Verfasser bei Abū Hāschim († 933), Einflüsse, die er auf den Sophisten zurückführt. Der Bedeutung dieses Werkes für die islamische Philosophie widmet er dann noch ein eigenes Kapitel (S. 70ff.), dem sich ein letztes (viertes) Kapitel anschließt „Über den Begriff des *Tawallud*", d. h. die mittelbare Handlung im Gegensatz zur unmittelbaren (*mubāschara*), ein Problem, dessen komplizierte Entstehung er aufzuhellen versucht. Diese mit großem Scharfsinn geschriebene Arbeit ist nicht unwidersprochen geblieben. Max Horten, der verdienstvolle Kenner der islamischen Philosophie, hat sich in nachahmenswert vornehmer Polemik gegen einige Hauptthesen der Horovitz'schen Studie gewandt. In einem Aufsatz in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft, Bd. 63 (1909), S. 774, betitelt *Die Lehre vom Kumūn bei Naẓẓām* († *845*) wendet er sich gegen die These von der stoischen Herkunft dieser Lehre und führt sie mit Schahrastānī auf Anaxagoras zurück. Dabei äußert er den entwicklungsgeschichtlich höchst interessanten Gedanken, daß die alten Mutakallimūn sich besonders von den Vorsokratikern angezogen fühlten. So bringt er Naẓẓām's Lehre von dem *tadjaddud* in Beziehung zu Heraklits *πάντα ῥεῖ*. Erst Alfarabī, der zweite Aristoteles, erschließt den muslimischen Gelehrten die höhere griechische Philosophie. Was Anaxagoras' Beziehungen zu Naẓẓām betrifft, so spricht die historische Wahrscheinlichkeit für Horten gegen Horovitz, da ja die Araber selbst diese Beziehung behaupten und sie Horten sachlich begründet. Aber Horovitz dürfte trotzdem recht haben, wenn er im allgemeinen die Einflüsse der Stoa betont. Auch Goldziher hat ihm recht gegeben, aber wohl ehe er die Horten'sche Arbeit kannte. Es

kommt nur darauf an, wo man sie sucht. Bei dem fatalistischen System des Islam sind die stoischen Einflüsse besonders schwer greifbar. Auch die von Horovitz gefundene Ideenlehre des Muʿammar wird von Horten angegriffen. Im Archiv für systematische Philosophie (Bd. XV, 1909, S. 469ff.) schreibt er einen Aufsatz: *Die sogenannte Ideenlehre des Muʿammar.* Er will *maʿānī* — um diesen Terminus dreht sich der ganze Streit — nicht mit „Ideen", sondern mit „geistigen Realitäten" verdeutschen. Philologisch begründet er diese These in der Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellsch. 64 (1910), 391ff. Auch fehlen den *maʿānī* des Muʿammar nach Horten die wesentlichen Merkmale der platonischen Ideen. Man sieht, wie schwierig diese Entlehnungsfragen sind, und wie verschiedener Meinung ausgezeichnete Forscher hier noch sein können. Ich glaube, daß Horten recht hat, obwohl ich mich eigentlich etwas inkompetent auf diesem Gebiete fühle. Aber trotzdem möchte ich in diesem Zusammenhang äußern, daß m. E. in der frühen islamischen Literatur auch starke kynische Einflüsse vorliegen, besonders in der Adabliteratur. Dies Gebiet ist ja leider noch gänzlich unbearbeitet. Da hier einmal von fremden Einflüssen die Rede ist, sei hier gleich Hortens sehr merkwürdige Arbeit angeschlossen, die den Titel führt: *Indische Gedanken in der islamischen Philosophie* (Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie und Soziologie XXXIV, 310ff.). Eine literarische Übernahme ist nicht nachweisbar, aber Einflüsse von Mund zu Mund sind anzunehmen — also der gleiche Weg, auf dem auch die ersten griechischen resp. christlichen Ideen in den Islam kamen. Die Vermittler eines großen Teiles dieser Gedanken waren die Sumanīje, eine rein empirische Schule, mit deren Mitgliedern die islamischen Philosophen in Basra, Bagdad und Persien diskutierten. Die Araber hatten das Gefühl, die Inder seien Spiritualisten wie sie, während sie Perser und Griechen mehr oder weniger als Materialisten ansahen. Es können hier nur die Schlagwörter aufgezählt werden, unter denen Horten die Entlehnungen registriert: 1. Der Buddhismus, 2. Die bud-

dhistischen Sekten, 3. Die Vaišeṣika, 4. Die Yoga und Jaina. Da indische Einflüsse im System des Islam, z. B. in der Mystik (Nirvana-fanā), nachgewiesen sind, hat die Übernahme indischer Gedanken in die islamische Philosophie nichts Wunderbares. Eine genauere Studie über die Sumanīje hat Horten im „Archiv für Geschichte der Philosophie", Bd. 24, unter dem Titel *Der Skeptizismus der Sumanija nach der Darstellung des Rázi* (1209) veröffentlicht. Wir sind Horten für diese ersten Versuche auf einem neuen Gebiet zu großem Dank verpflichtet.

Überhaupt erobert die unermüdliche Arbeit Hortens ein schwer genießbares Gebiet des islamischen Geisteslebens nach dem anderen. Außer dem genannten sind noch vier weitere umfangreiche Werke über islamische Philosophie in den Berichtsjahren aus seiner Feder geflossen. Hortens Methode ist, zunächst einmal die Quellen zu erschließen. So übersetzt er einen Autor nach dem anderen. Selbst wenn seine Bücher einen allgemeinen Titel haben, so läßt er doch immer den Quellen selbst das Wort. Das gilt z. B. von dem Buche *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologie im Islam*[1] (Aus Renaissance und Philosophie ed. A. Dyroff III, Bonn 1910). Hier läßt Horten den Ibn el-Murtaḍā († 1437) sprechen, dessen Hauptwerk „Das tosende Meer der disputierenden Gelehrten" in der Einleitung die theologischen Probleme historisch-genetisch und systematisch behandelt, während es im übrigen der Jurisprudenz gewidmet ist. Horten übersetzt diese Einleitung. Erst hören wir Baghdādī, Schahrastānī und andere ihre Anschauung von der Genesis dieser Probleme darlegen, dann folgt eine Propädeutik (Logik) und dann die eigentliche Philosophie: Metaphysik, die Lehren von der unkörperlichen Seele, dem Lebensprinzip, der Körperwelt und endlich die positive Theologie, die sich auf

[1] Nicht zu verwechseln mit seinem mir während der Korrektur zugehenden Werke „Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam" (Bonn 1912; 666 S.). Auch dies Buch ist keine Systematik, sondern eine Quellensammlung.

diesem Systeme aufbaut. In dem umfangreichen Werke sind nur wenige Sätze von Horten selbst. Man könnte versucht sein, an die modernen islamischen Theologen zu denken, deren größter Stolz es ist, in ihren Werken keinen einzigen eigenen Gedanken vorzutragen. Damit würde man aber Horten bitter unrecht tun, denn in der Übersetzung philosophischer Texte aus dem Arabischen liegt eine eminente geistige Leistung. Man muß es nur einmal versucht haben. Und trotzdem habe ich aus den Werken Horten's, in denen er selber spricht, mehr gelernt als aus denen, in welchen er andere reden läßt, und deshalb ziehe ich sie vor. Aber auch schon die reinen Übersetzungen bedeuten eine Lebensaufgabe für sich. An solchen Werken seien hier noch weiter genannt:

1. *Die Philosophie des Abu Raschíd um 1068* (Bonn 1910). Abu Raschīd ist ein basrenischer Philosoph, der die Baghdader Schule bekämpft. Wir begegnen in ihm einer Mischung indischer Gedanken (Realität des Nichtseienden) mit griechischen (Logik des Aristoteles, Neuplatonismus) und persischen. Nach einer Einleitung, in der Leben, Schriften und Zeitgenossen des Verfassers geschildert werden, bekommen wir im ersten Teil die Philosophie des Abu Raschíd (Metaphysik, Psychologie, Körperwelt), im zweiten das Buch der Streitfragen zwischen Basra und Bagdad. Die einzelnen Thesen sind hier von Horten nach Nummern gegliedert, da die Büchereinteilung des Originals unlogisch ist.

2. *Die philosophischen Ansichten von Rázi und Ṭusī* († 1209 resp. 1273) Bonn 1910. Ṭūsī ist der Kommentator von Rázi's *muḫaṣṣal*, beides sind orthodoxe Theologen der nachghazalischen († 1111) Zeit, in der man keine eigentliche Philosophie bei der Orthodoxie mehr erwarten sollte. Das Interesse beider liegt nun darin, daß sie trotzdem noch wahre Philosophen sind, die viel Scharfsinn aufwenden, die koranische Weltanschauung mit der höheren geistigen Bildung zu versöhnen.

3. *Die Gottesbeweise des Schirázi* († 1640), *ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Islam* (Bonn 1912).

Die Übersetzung stammt aus den „Vier Reisen“ (*el-asfār el-arba'a*), die in Teheran lithographiert wurden. Es ist ein interessantes Kompendium der Gottesbeweise der islamischen Scholastik. Nicht ohne Hochachtung scheiden wir von dieser Bibliothek Hortenscher Werke. Möge er uns auch einmal eine systematische Geschichte der islamischen Philosophie schenken; denn alle seine Arbeiten erregen einen wahren Hunger nach Synthese.

Zum Schluß sei hier noch eine Arbeit von Miguel Asín Palacios angeführt, deren Titel *La Polemica anticristiana de Mohámed el-Caisí* (Revue Hispanique XXI, New-York, Paris 1909) ihren Inhalt gut wiedergibt. Nach einer kurzen sorgfältigen Einleitung wird die kleine Schrift des Tunesiers Muhammed el-Qaisi (Ende des 16. Jahrhunderts) arabisch reproduziert und mit Übersetzung und Noten versehen. Es handelt sich um eine scholastische Widerlegung der Christologie. Eine jüdische Polemik gegen den Islam veröffentlicht S. Friedländer aus einem Werke des Karäers Qirqisānī (Zeitschr. f. Assyriologie XXVI, 93 ff.).

4 Zauberwesen, Heiligenkult, Mystik

Nach Edmond Douttés grundlegendem Werk *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord* (Alger 1909) brauche ich wohl nicht mehr zu motivieren, warum ich die in der Überschrift genannten Gebiete zusammenfasse. Es kommt mir aber sehr darauf an, gerade die Leser dieses Archivs mit Douttés Werk bekannt zu machen; denn es ist für sie die wichtigste Neuerscheinung aus dem Gesamtgebiete der Islamkunde. Endlich hat sich einmal ein berufener Forscher die Mühe genommen, die vielen populären Traktate über Astrologie, Geomantik, Buchstabenzauber usw., die massenhaft in billigen Lithographien und Drucken umlaufen und die religiöse Praxis der niederen Volksschichten, aber auch nicht weniger die Gebildeten des vorderen Orients beherrschen, gründlich zu untersuchen und in einen großen historischen und systematischen Zusammenhang zu stellen. Da werden die *schams*

el-maʿārif des el-Būnī, das klassische Standardwerk der populären Magie, da werden die *mafātīḥ el-ghaib* eines noch heute in Cairo lebenden Praktikers, da werden unzählige kleine Schriftchen erstmalig der europäischen Forschung erschlossen. All diese Schriften sind in Französisch-Nordafrika gesammelt. Sie sind aber sämtlich auch in Ägypten verbreitet und, wie Referent konstatieren konnte (Der Islam II 31ff.), auch in Deutsch-Ostafrika. In diesem Zauberwesen liegt, wenigstens in Afrika, wie schon oben angedeutet wurde, eines der wichtigsten Propagandamittel des Islam. Diesen größeren Zauber nehmen die Neger gern zu ihrem überkommenen Zauberwesen hinzu, und dieser Praxis folgt dann das islamische Bekenntnis. Es erschließen sich uns also mit Douttés Werk ganz neue Gebiete, die in dreifacher Hinsicht wichtig sind. Erstens verstehen wir den Islam jetzt von einer neuen Seite her; zweitens konstatieren wir, daß der Zauberglaube der ausgehenden Antike kaum modifiziert bis auf den heutigen Tag die islamische Welt beherrscht, wir also hier einen neuen Beweis der Kontinuität der geistigen Entwickelung Antike-Islam vor uns haben. Und drittens gewinnen wir neues reiches Material zum Verständnis der psychologischen Voraussetzungen der Magie überhaupt. Auch diese letzte Aufgabe hat Doutté nicht unberücksichtigt gelassen, wie er überhaupt die neuesten Forschungen über diese Fragen aus anderen Gebieten ständig heranzieht. Das Buch umfaßt 616 Seiten und ist trotzdem lange nicht alles, was uns der Verfasser zu sagen hat. Nach dem Vorwort dürfen wir noch ein Buch über die Person Gottes und das Gebet erwarten, durch die erst der ganze Kreis der Fragen sich vollendet. Alchemie und Astrologie hat der Verfasser als Teile der islamischen Wissenschaften für außerhalb des Rahmens seines Buches liegend erachtet. Wie nötig wäre aber auch das Studium dieser Dinge. Vor allem das islamische Mittelalter — selbst der Gang der politischen Geschichte — ist ohne Kenntnis dieser das Tun und Lassen der Menschen beherrschenden Faktoren nicht ganz zu verstehen. Doch nun noch ein kurzer Überblick über

Douttés Buch! Die Kapitelüberschriften lauten: I. Magiciens et devins (im alten Arabien, bei den Berbern, in der Gegenwart, Gegenzauber, Volksmedizin, Rolle des Barbiers, des Schmiedes, magischer Charakter des Eisens, Juden und Christen als Magier, der Fremde als Zauberer, seine Kräfte, magischer Charakter des Marabout (Heiligen), Islamisierung der Magie, Aufrichtigkeit des Zauberers). II. Les Rites magiques. Beispiele, sympathetische und dämonische Magie, Bedingungen: Stunde, Orientierung, Tradition, Dunkelheit der Formularien, Verbrennung von Parfums, Tierteile, Pflanzen, Münzen, Schmuck, Steine, Ursprung des Siegelrings, Edelsteine, Knoten, Verbindlichkeit des Formulars, Asketismus, Gefährlichkeit des Prozesses. Ein Beispiel. Weiße Magie. III. Les Incantations ou rites oraux. Wort, Hauch, Seele, Magie des Wortes, Musik und Magie, aufgezeichnete Besprechung. Die Dämonen, ihre Namen, Dämonenbildung, Namenzauber, Sonnenzauber, die Zauberriten Murdjana und Djaldjaloutiya. IV. Les talismans ou rites figurés. Talismane, Amulette und ihre Technik, magische Tinten, der Beschreibstoff, *herz*, *djedouel* (Zauberquadrate), zahlreiche Beispiele, die 7 Zeichen beginnend mit dem Siegel Salomonis, les caractères lunettes, die in der 1. Sure des Korans fehlenden 7 Buchstaben, die 7 Geister, die 7 Geisterkönige, die astrologische Entsprechung, die 4 Erzengel, die 4 Obergenien, Magie und Mystik der Buchstaben Monaden, Dyaden, Triaden, Tetraden usw., andere magische Zahlen, die 99 Namen Allahs, ihre Eigenschaften, der größte Name, magische Bedeutung einzelner Koranverse und Suren, Rolle der Burda. V. Les fins pratiques de la magie. Zwecke der Riten, Auffassung der Krankheiten, Dämonenaustreibung, Epilepsie, Alpdrücken, Liebesrezepte, gegen Unfälle oder Räuber, Kriegstalismane, Rezepte für Reichtum, Erfolg, Schatzentdeckung, Ortsversetzung, Brandstiftung, Streiterweckung, Schwarze Magie, Magie der Leiche, Totenhand, Regenzauber. VI. Magie, science et religion. Der Glaube, daß ursprünglich ein Dämon dem sympathetischen Ritus zugrunde liegt, ist abzulehnen, aber auch die

sympathetische Gedankenassoziation erklärt nicht alles. Nicht die Logik, sondern häufiger der Impuls (logique des sentiments) entscheidet. Dieser theoretische Abschnitt in scharfer Polemik gegen Frazers Theorie von der Entstehung der Religion unter Anlehnung an Hubert et Mauß *Théorie générale de la Magie.* Die magische Kraft der magischen Handlung, der böse Blick, die islamische *Nijja* (Absicht), die Genesis des Gottesbegriffs, Theismus, moderner Dynamismus, Religion und Zauberei besonders im Islam, orthodoxe Magie, der Einfluß der Religion auf die Magie. VII. La divination inductive, zu deutsch Wahrsagekunst auf Grund von bestimmten Tatbeständen, so aus dem Vogelflug, aus dem Omen (*fāl*). Bedeutung der Höflichkeitsphrasen, Euphemismen, Wahrsagen aus der Hand, Niesen, Gähnen, Pfeilwerfen, Losen, Geomantik. VIII. La Divination intuitive d. h. Wahrsagekunst auf Grund von Erscheinungen, Träumen, Inkubation, Zauberspiegel, Hydromantik, Prophetismus. IX. Les forces sacrées et leur transmission (Steinhaufen, Ritus der Niederlegung von Steinen, verschiedener Charakter solcher Steinhaufen, Steinhaufen und Marabout, Theorie der Votivgaben, verknüpfte Zweige, aufgehängte Lappen, heilige Bäume, der Begriff der *Baraka* und ihre Übertragung, Reliquienkult, Haaropfer. X. Le Sacrifice. Idee der magischen Kraft, Blutsbrüderschaft, rituelle Tätowierung durch Schnitte, populäre Opfer, Wesen des Opfers, Reinigung des zu Opfernden, Ort, Instrument der Opferhandlung, Beziehung zwischen Opfer und Opfernden, verschiedene Arten des Opfers, Opfermahlzeiten, Nahrung Gottes, Opfer an das Meer, Erstgeborenenopfer, Entstehung der islamischen Zakāt-steuer, Entstehung des Asketismus. XI. und XII. Les débris de l'antique magie. Kap. XI behandelt den maghribinischen Karneval auf breiter vergleichender Basis, landwirtschaftliche Riten. Kap. XII. Riten der verschiedenen Jahreszeiten, die Feste des Sonnenjahres, rituelle Kämpfe, sexuelle Riten, sakrale Prostitution, Prozessionsriten, Regenriten, Islamisierung des Ritus. Ein „Conclusion" überschriebenes sehr lesenswertes theoretisches

Schlußkapitel krönt das überaus wertvolle Buch, von dessen überreichem Inhalt ich hoffe eine Idee gegeben zu haben.

Dem Titel nach muß ich hier erwähnen Emile Mauchamps *La Sorcellerie au Maroc* (Paris 1911) ein posthumes Werk des unglücklichen französischen Arztes, der 1907 in Marrakech von einem fanatisierten Pöbelhaufen niedergemacht wurde. Jules Bois hat zusammen mit der Familie des Ermordeten dieses Buch aus Einzelnotizen zusammengestellt und ziemlich breit und mit gelegentlichen Ausfällen gegen das böse Deutschland und seine infame Marokkopolitik eingeleitet. Mauchamps konnte kein Arabisch und war in allem und jedem auf seinen Dolmetscher angewiesen. Aber er war Arzt und hat manches beobachten können, das andere nicht zu sehen bekommen. Trotzdem hat man seinem Andenken einen schlechten Dienst erwiesen, dies Buch so zu veröffentlichen, ohne einen sachkundigen Mann zu Rate zu ziehen. Es ist keine einzige Notiz ohne Kontrolle wissenschaftlich brauchbar. Auch ist der Titel irreführend; denn es ist noch von viel anderem die Rede, wenn auch ausführlich von Zauberei. Das meiste ist Dragomansweisheit. Mauchamps selbst hätte das wohl kaum je so veröffentlicht. Nur kurz zu erwähnen brauche ich hier die wertvolle Detailstudie von I. Goldziher *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, da sie in diesem Archiv XIII 20ff. erschienen ist. Über *Le Rôle du Foi dans la littérature des peuples sémitiques* berichtet ein posthumer Beitrag von Adalbert Merx zum Florilegium Melchior de Vogué. Auch der arabische Sprachgebrauch ist hier zur Vergleichung herangezogen. A. Fischer behandelt in der Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesell. 65 *Das Omen des Namens bei den Arabern*, wobei er sich besonders auf Pflanzennamen stützt.

In das Wesen der religiösen Zauberformel führt uns ein mit souveräner Literaturkenntnis geschriebener Artikel von Goldziher „Bismillah" in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics. Er betrachtet diese islamische Formel „Im Namen Gottes" nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Meaning and early usage,

2. Ceremonial use, 3. Everyday use, 4. Superstitious ideas and use, 5. Calligraphic use. Schade, daß der Artikel nicht in der Enzyklopädie des Islam steht statt des dort abgedruckten, den Arbeitenden nicht weiter bringenden Artikels *Basmalah* von Carra de Vaux.

Über *Altarabische Amulette und Beschwörungen nach Ḥamza al-Iṣbahānī* berichtet auf Grund von Handschriftenstudien Eugen Mittwoch in der Zeitschrift für Assyriologie XXVI 270ff. Ebendort Bd. XX 405ff. hatte Adolf Fonahn *Eine arabische Zauberformel gegen Epilepsie* veröffentlicht, zu der Goldziher sehr wesentliche Verbesserungen und Erklärungen in Bd. XXI 244ff. geliefert hat. Ein älteres auf der *Sūrat yāsīn* (Nr. 34) aufgebautes Amulett üblichen Schemas hat Moise Schwab unter dem Titel *Une Amulette Arabe* (Journal Asiatique 1910, XVI 341f.) veröffentlicht. In die moderne Praxis des Amulettragens führen uns Carl Seyffert und Hans Stumme: *Die Ausrüstung eines Elefantenjägers der Baia nebst einigen Bemerkungen über die Elefantenjagd in Kamerun* (Zeitschrift für Ethnologie 1911 S. 91ff.). Unter ihrem magischen Jagdschutz befanden sich zwei islamische Amulette, die Stumme in Photographie, Umschrift und Übersetzung vorlegt. Ich habe Hunderte solcher Amulette gesehen, doch ist es mir sehr schwer, den Sinn der Zahlensymbolik zu verstehen. Selbst Doutté führt nur in die Prinzipien ein. Damit kann man aber noch lange nicht alle Amulette lesen. Stumme hat hier vor dem Erscheinen des Douttéschen Werkes alles erklärt, was zu erklären war. Bei den dunklen Stellen bin ich wenigstens auch nicht weiter gekommen. Das gleiche gilt von D. B. Macdonalds *Description of a silver amulet* (Zeitschr. f. Assyriol. XXVI 267f.). Einen allgemeinen Überblick über die Verbreitung der islamischen Amulette gibt Antoine Cabaton in seinem mehr orientierenden als forschenden Aufsatz: *Amulettes chez les peuples islamisées de l'Extrême-Orient* (Revue du Monde Mus. VIII 1909, 369ff.). Recht interessant war übrigens auch die Amulettsammlung der Hygieneausstellung zu Dres-

den 1911. Hier muß auch eine umfangreiche noch nicht abgeschlossene Arbeit von E. Blochet erwähnt werden, nach deren Titel nicht ohne weiteres klar ist, worüber sie eigentlich handelt: *Études sur le Gnosticisme musulman* (Rivista degli Studi Orientali II 717—756; III 177—203; IV 47—79). Es ist ein ernster mit viel Gelehrsamkeit und Belesenheit unternommener Versuch, in den schrecklichen Wirrwarr des islamischen Synkretismus Ordnung zu bringen. In den Dämonennamen des Zauberwesens (von Schamhûrasch geht Blochet aus) hat sich viel altes gnostisches Gut erhalten; desgleichen in der Geschichtsauffassung über die vorislamische Zeit, besonders in Ägypten. Es läßt sich hier nachweisen, wie der altarabische Legendenkreis, der im Koran in Andeutungen vorliegt, mit ägyptischen Überlieferungen, griechisch hermetischen und persischen Traditionen sich verschmilzt. Dabei behandelt Blochet ausführlich den arabischen Sagenkreis, der an die Pyramiden anknüpft, was mir Gelegenheit gibt, die sehr sorgfältige Edition und gute Übersetzung des *Pyramidenkapitels in Al-Maḳrīzīs „Ḫiṭaṭ“* von Erich Graefe (Dissertation, Leipzig 1911) zu erwähnen. Weiter betrachtet Blochet die in der islamischen Gnosis zusammenfließenden Weltsysteme und schließlich eine Reihe arabisch-hermetischer Schriften. Es ist sehr erfreulich, daß sich endlich einmal jemand dieser Dinge annimmt, und ich hoffe, daß Blochets Studie nach ihrem Abschluß auch separat erscheint und gute Indices erhält. Einstweilen ist mit dem unübersichtlich geordneten und doch wertvollen Material schwer zu arbeiten.

Der Schritt vom Zauberwesen zum Heiligenkult ist nicht weit. Seit Goldzihers grundlegenden Forschungen wird jetzt glücklicherweise mehr auf diese Fragen geachtet. So ist denn auch eine hübsche Studie von E. Montet *Le Culte des saints musulmans dans l'Afrique du Nord et plus spécialement au Maroc* (Genève 1909) ganz im Sinne des Altmeisters geschrieben. Erst wird das Wesen des nordafrikanischen Heiligenkultes auseinandergesetzt, der Ursprung dieses Volksglaubens, die verschiedenen

Benennungen, das gleichzeitige Vorkommen des gleichen Marabout an verschiedenen Orten, die Hierarchie der Heiligen, ihre Wunder, ihre Kulte, Proteste dagegen und schließlich ihr teils asketisches, teils ausschweifendes Leben und ihre politische Rolle dargestellt. Dann werden eine Reihe typischer Heiligenlegenden in sorgfältiger Auswahl vorgetragen, um die Theorie zu illustrieren. In einem Anhang wird der bekannte Franzosenfeind Mā'el-ʿAinīn in seiner politischen, wissenschaftlichen und religiösen Rolle geschildert und ihm als Gegensatz ein franzosenfreundlicher, vom heiligen Krieg abratender Cheikh Sidia gegenübergestellt. Das ganze Büchlein ist eine gute Einführung in das Thema. Die Illustrationen sollen es wohl dem großen Publikum schmackhafter machen. Weniger allgemein, aber auf ausschließlich eigenen Aufnahmen und Studien beruhend ist Paul Kahles Aufsatz *Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem* (Palästinajahrbuch, Berlin 1911, S. 63 ff.). Diese Arbeit bedeutet eine sehr wertvolle Kontrolle zu Curtiss' „Ursemitische Religion". Kahle bringt keine Zufallsresultate, durch Dolmetscher in verschiedenen Teilen des Landes erkundet, sondern er hat ein örtlich beschränktes Gebiet persönlich und literarisch durchforscht, so daß man die Empfindung hat, sehr gut beglaubigtem Material gegenüberzustehen. An einigen Beispielen erleben wir die Entstehung solcher Heiligenkulte mit, wir hören von ganzen Heiligengenerationen, von spezieller Verehrung, die der Ahnherr genießt, von anonymen Gräbern in Ordensniederlassungen, vom Kult der Prophetengenossen, der Glaubensstreiter aus der Kreuzzugszeit (bei den riǧǧāl el-bedrīje [S. 82] ist offenbar der historische Name Bedreddin populär an die Bedrkämpfer, die ja als Oberheilige gelten, angeglichen), von weiblichen Heiligen und von biblischen Gestalten, deren Vorkommen in und bei Jerusalem besonders nahe liegt (Ibrahīm, Nebī Mūsā, Daūd, Sulaimān und andere). Auch von heiligen Steinen, Quellen und Hainen ist dann weiter die Rede. Eine besondere Rolle spielt auch bei Kahle der sehr populäre Chadr resp. Chidher, der mit Elia und anderen identi-

fiziert wird. Über diesen ist ja gerade in diesem Archiv in den letzten Jahren viel gehandelt worden. Die schöne Arbeit von Vollers (Bd. XII, 234 ff.) über „Chidher", den Dämon der Fruchtbarkeit, eine synthetische Dämonengestalt der islamischen Mythologie, hat eine fruchtbare Diskussion nach sich gezogen. Israel Friedländer hat in Bd. XIII, S. 92 ff. die Vollerssche These noch weiter ausgebaut und bereichert. Dann hat er sie in einem neuen Aufsatz *Alexanders Zug nach dem Lebensquell und die Chadhirlegende* (ib. XIII, 161 ff.) in einen breiten literarhistorischen Zusammenhang gestellt (Pseudokallisthenes, Talmud, syrische Homilie, Koran 18, 59 ff.). Chadhir (der Grüne) als Seedämon — das ist die Schlußthese der Arbeit: „Die syrische Form der Lebensquellsage bildet die Brücke, die nicht nur die Lebensquellsage des Pseudokallisthenes, sondern auch die Legende des Glaukos mit der muhammedanischen Chadirvorstellung verbindet". Gleichzeitig mit Friedländer hat sich Richard Hartmann in Zeitschrift für Assyriologie XXIV, S. 307 ff. mit einem Teilproblem dieser Untersuchung, nämlich mit dem koranischen Reflex dieses Sagenkreises beschäftigt. *Zur Erklärung von Sūre 18, 59 ff.* ist eine These, in der Hartmann das Durcheinander der koranischen Erzählung dadurch zu klären versucht, daß er als Vorlage Muhammeds nicht den Alexanderroman, sondern die Gilgamesch-Chasisatra-Erzählung voraussetzt. Eine Zusammenfassung des ganzen Problems gibt dann R. Hartmann in den Preuß. Jahrb. Bd. 143 (1911), 87 ff. in einem gemeinverständlichen Aufsatz *Chidher in der arabischen Überlieferung und im Volksglauben des Orients.* Chidher-Chasisatra ist ihm der Lebendige. Er ist eine aus vielen Elementen zusammengewachsene Gestalt, die mit dem Islam durch die ganze islamische Welt gewandert ist. Die von Vollers angeregte Chadhirdiskussion hat jedenfalls das Problem sehr gefördert und geklärt.

Eine Fortsetzung der Kahleschen Studien liegt im Palästinajahrbuch 1911 vor unter dem Titel *Das Wesen der moslemischen Heiligtümer in Palästina*, eine gleich ausgezeichnete Studie, die

sich gliedert in 1. Die Heiligtümer nach ihrem äußeren Bestande, 2. Verwaltung und Bedienung der Heiligtümer, 3. Der Besuch der Heiligtümer, 4. Die Heiligen als Gegenstand der Furcht, 5. Die Baraka. Vortreffliche Abbildungen sind diesem wertvollen Aufsatze beigegeben.

In das Festgetriebe eines einzelnen Heiligtums führt R. Hartmanns *Nebi Mūsa* (Mitteilgn. d. d. Paläst.Vereins 1910 S. 65 ff.). Es handelt sich um das sogenannte Grab Moses' südwestlich von Jericho, das heutzutage merkwürdigerweise westlich des Jordan liegt. Hartmann hat die Geschichte von Nebi Mūsa literarisch verfolgt und die schöne Studie von Spoer in der „Zeitschr." des selben Vereins 32 (1909) S. 207 in mancher Hinsicht ergänzt. An dem anderen Ende der arabischen Halbinsel studieren wir mit Snouk Hurgronje das Wesen des südarabischen Heiligenkultes. *Sa'd es-Suwênî, ein seltsamer Wali in Ḥadhramôt* ist es, mit dem er uns in Zeitschr. für Assyr. XXVI, 221 ff. bekannt macht. *Suwênî* ist Deminutiv von *sânî*, d. h. ein Landarbeiter, der die Berieselung (*senâwah*) der Felder zu besorgen hat. Das Deminutiv bedeutet hier nicht Geringschätzung wie häufig, sondern steht teils als Koseform teils aus Mitleid, ja vielleicht mischt sich etwas Spott hinein; denn dieser Sa'd ist der Heilige der armen Menschenklasse der Dha'fe, der zwar freien, aber verschuldeten und elenden Feldarbeiter Ḥadhramôts, aus deren Mitte er herausgewachsen ist und deren Züge er trägt. Von seinem Wesen gibt uns Snouck Hurgronje auf Grund einzelner von ihm gesammelter Züge und Wundererzählungen ein sehr deutliches Bild. Nach Kleinasien führt uns Georg Jacob, und zwar nach *Sejjed Gazi* (ib. XXVI, 240 ff.), einem Hauptsitz der Bektaschis. Der Ort ist auch berühmt als Begräbnisstätte des Sejjid Baṭṭāl Ghāzi (740 p. Chr.), eines islamischen Glaubenskämpfers, über dessen Legende und Heiligtum Jacob auf Grund eigener Aufnahmen und aus Evlija wertvolle Mitteilungen macht. Baṭṭāl wird als Riese gedacht. Sein Sarkophag hat vierfache Manneslänge. Eine fleißige literarische Detailstudie verdanken wir auch einem

Schüler Jacobs, dem leider inzwischen verstorbenen Rudolf Frank, der in Erlangen 1910 mit einer umfangreichen Arbeit *Scheich ʿAdî, der große Heilige der Jazîdîs* (Kirchhain 1911) promoviert hat. Die Jezîdîs, populär unrichtig als Teufelsanbeter bekannt, sind eine synkretistische Sekte, die noch viel Alt-Heidnisches, Christlich-Heterodoxes und Altpersisches bewahrt haben, aber auch vom Islam stark beeinflußt erscheinen. Die neueren und älteren Arbeiten über sie hat Frank sorgfältig zusammengestellt. Viele neue Aufschlüsse über diese Sekte darf man aber bei ihm nicht erwarten, seine Arbeit gilt nicht den Jezîdîs, sondern dem Scheich Adî. Erst wird sorgfältig untersucht, wie es kommt, daß ein streng sunnitischer Scheich zum Reorganisator einer ganz heterodoxen Sekte wird, dann werden die Schriften dieses Mannes studiert und schließlich alle Notizen zusammengestellt, die sich in den islamischen Literaturen mit Scheich Adî beschäftigen. Der fromme Scheich wird von seinen Verehrern zum Mittelpunkt eines großen Wunder- und Legendenkreises gemacht. Die von ihm gegründete Bruderschaft, der auch Jezîdîs angehört haben müssen, die Adawîje, muß sich auf die Dauer mit der Jezîdîsekte, von deren früherem Bestand man wenig weiß, völlig verschmolzen haben. Dies Beispiel ist wieder ein neuer Beweis dafür, wie die islamische Ordensbildung oft die Form gewesen ist, in der sich uralte Vorstellungen und heidnische Praktiken im Islam bis in die Gegenwart erhalten haben. Andere Beispiele hat Georg Jacob selbst behandelt. *Fortleben von antiken Mysterien und Alt-Christlichem im Islam* (Der Islam II, 232 ff.) ist dieser methodisch wie sachlich höchst wichtige Aufsatz betitelt, der hoffentlich nur der Vorläufer zu einer großen systematischen Arbeit ist. Hier werden die Taḫtaǧys, die Holzarbeiter des westlichen Lykien, mit der einen Baum als Gott (Attis) verehrenden Dendrophorenvereinigung in Beziehung gesetzt. Auch zwischen den Bektaschis — die Taḫtaǧys haben übrigens Beziehungen zu dieser Gemeinschaft — und den Artotyriten scheinen Berührungen zu bestehen, und auch in dem Sufiorden der Chelwatis haben sich in

bezug auf die mehrmalige Fastenzeit ähnliche Gebräuche erhalten wie bei den Montanisten. Dieser ebenso kurze wie wichtige Aufsatz Jacobs ist eigentlich nur eine Nachlese zu seinem großen Werke *Die Bektaschijje in ihrem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen* (Abhdlgn. der K. Bayr. Akad. d. Wiss. I. Kl XXIV Bd. III (München 1909). Diese grundlegende Arbeit setzt die schon früher von Jacob vorgelegten Bektaschistudien (s. Bericht, Bd. XI, 353 f.) fort und gibt zunächst überaus reiches Material über die Quellen. Dann behandelt Jacob Wesen, Anfänge und Geschichte der Bektaschijje, geht den Beziehungen nach, die sie mit den Kyzylbasch und den Ali-ilâhis und in weiterem Sinne auch mit den Jezîdîs, Bābis, und Nuṣairis verbinden, und stellt dann zusammen, was sich von Nachrichten über die Geschichte des Ordens aufbringen ließ. Das Kapitel Islamischer Kryptochristianismus macht uns dann mit allerlei Fällen bekannt, in denen sich christliche Praxis im Islam neubekehrter Gebiete teils offen, teils versteckt erhalten hat. Das gibt die Grundlage zum Verständnis der christlichen Gebräuche der Bektaschis selber; so haben sie eine Dreieinigkeit (Allah, Muhammed, Ali; die Kyzylbasch haben sogar Jesus bewahrt) und einen dem Abendmahl nahe verwandten Ritus, von anderem zu schweigen. Sehr stark ist dann schließlich der schi'itische Einschlag — und zwar verbinden sie die Lehre der Siebener und Zwölfer — und endlich der gnostischer und heidnischer Elemente, über die Jacob hochinteressantes Material beibringt. Die Arbeit ist die erste systematische Untersuchung eines einzelnen Derwischordens, die den Problemen historisch auf den Grund zu gehen versucht. Möge sie Schule machen. Ein Anhang von R. Tschudi berichtet über die Bektaschiklöster in der Umgebung von Konstantinopel.

Außer Jacob hat sich neben E. G. Browne auch Cl. Huart mit den Baktaschis, und zwar besonders mit ihren Beziehungen zu den Hurūfis beschäftigt (vgl. Bericht Bd. XI 353). Die von ihm in den Gibb Memorial Series IX veröffentlichten persischen Hurūfitexte hat Huart selbst in der Revue du Monde Musulman

IX (1909) 235ff. angezeigt und besprochen *(Les derviches Baktachis)*.

Detailstudien sind sonst über das Bruderschaftswesen außer den im ersten Abschnitt erwähnten nicht zahlreich. Mit einem Zweig der Schāḍilīja, den „Ziyania", deren Einflußsphäre das algerisch-marokkanische Grenzgebiet umfaßt, macht uns A. Cour bekannt: *Le Cheikh el Hadj Muhammed ben Bou Ziyan, fondateur de la confrérie des Ziyania et ses successeurs* (Revue du Monde Musulman XII 1910, 359ff., 571ff.). Die Studie ist eine schlichte Wiedergabe des Inhalts eines Manuskriptes, der eine übliche Heiligenbiographie des im Jahre 1733 gestorbenen Scheichs darstellt. Als Rohmaterial zu einer Geschichte des Ordens ist das Mitgeteilte sehr wichtig. Über *La Dernière Querelle entre Rifâ'yîn et Qâdiryîn* liefert Massignon in der Revue VII 316 einige interessante Nachträge zu seinem wichtigen Artikel ib. VI 454 (1908).

Für die höhere Mystik ist von unleugbarer Bedeutung R. A. Nicholsons Übersetzung von *The Kashf al-Mahjúb, the oldest Persian Treatise on Súfiism by ʿAli b. ʿUthmán al-Jullábí al-Hujwíri* (Gibb Mem. Ser. XVII, 1911). Der persische Autor ist ein bekannter Mystiker des 11. Jahrhunderts, ein Zeitgenosse Quschairīs. Nach einigen einleitenden Kapiteln gibt er Anekdoten und Nachrichten über Leben und Lehre aller wichtigen vor und mit ihm lebenden Sufis. Es folgt eine Darstellung der verschiedenen Sufiarten und dann des Lehrsystems und der Sufipraxis unter Anlehnung an die verschiedenen Kapitel des *fiqh* und die mystische Stufenfolge. Das Werk hat alle Schattenseiten derartiger orientalischer Produktionen, doch mag manche Dunkelheit auf Konto der Übersetzung kommen.

5 Schīʿa und andere Sekten

Außer Goldziher, dessen vortreffliche Behandlung der Schīʿa schon oben erwähnt wurde (vergl. auch noch Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesell. 64 S. 529ff), hat sich in letzter Zeit besonders

Israel Friedländer große Verdienste durch Erforschung der Schī'a erworben. In Buchform (New Haven 1909) liegt mir seine Übersetzung und Kommentierung der einschlägigen Abschnitte aus Ibn Hazms Kitāb el-milal wal-niḥal vor, die zuerst im Journal of the Amer. Or. Soc. erschienen waren, und zwar unter dem Titel *The Heterodoxies of the Schiites according to Ibn Ḥazm.* Die Übersetzung gründet sich auf sorgfältige Benutzung der fünf erhaltenen Handschriften, von denen das Cairoer Exemplar 1317—21 gedruckt wurde. Ihr geht eine kurze Einführung voran und ihr folgt der umfangreiche Kommentar, auf dessen reichen Inhalt hier nicht eingegangen werden kann. Eine wichtige Appendix (137ff.) gibt die Geschichte des Wortes *Raiʿāfiḍ*, worunter man gemeinhin die Schī'a versteht, dessen Umfang und Inhalt aber im Laufe der Zeiten geschwankt hat. Anschließend an diese nützliche Arbeit hat Friedländer in der Zeitschr. f. Assyriol. XXIII 296ff. und XXIV 1ff. eine sehr wichtige Studie *ʿAbdallāh b. Sabā, der Begründer der Šīʿa und sein jüdischer Ursprung* erscheinen lassen. Auf die jüdischen Wurzeln des schī'itischen Messianismus hatte bekanntlich zuerst Wellhausen hingewiesen. Friedländer folgt nun zum Teil Wellhausens Idee, zum Teil widerlegt er sie. Zunächst sichtet er das Material, indem er die bekannten und neue Quellen zusammenstellt; dann weist er nach, daß sich in der Lehre Ibn Sabās zwei Elemente vereint finden, der Begriff des Doketismus (Ali ist nicht wirklich ermordet worden, sondern nur sein Scheinbild; er selbst ist gen Himmel gefahren, von wo seine Wiederkehr, *radjʿa*, zu erwarten ist; vgl. dazu die Anschauung des Koräns vom Tode Jesu) und der Messiasglaube der christlichen Apokryphen, wie er sich am klarsten im 4. Buche Ezra ausgesprochen findet. Hier stimmen einzelne Züge überraschend überein. Man wird in diesem Punkte Friedländer unbedingt recht geben müssen. Zweifelhaft wird mir seine These erst, wenn er dann die sich widersprechenden Quellennachrichten zu harmonisieren versucht, indem er eine Entwicklung in der Lehre Ibn

Sabās konstruiert, der erst die *radj'a* Muhammeds, dann die Alis gepredigt habe. Genauere Untersuchung fordert auch noch — wie übrigens Friedländer selbst anerkennt — seine Schlußthese, daß die Gedankenwelt Ibn Sabās — angeblich ein Jude aus Jemen — identisch oder verwandt war mit der der abessinischen Falaschas, deren Judentum bekanntlich stark mit Gedanken aus Ezra IV durchsetzt ist. Leben und Person dieses Mannes zu rekonstruieren halte ich für unmöglich; wir werden uns mit einer Scheidung der religiösen Vorstellungskreise begnügen müssen. Hier aber hat Friedländer ein scheinbar ganz unentwirrbares Chaos mit sicherer Hand zu ordnen versucht und seine Arbeit wird stets anregend wirken, wenn sich auch nicht alle ihre Schlüsse werden halten lassen. Er hat auch darin recht, daß es unbedingt nötig ist, diese christlich-jüdische Gedankenwelt Südarabiens, die auch schon im Koran ihren Niederschlag gefunden hat, endlich einmal gründlich zu studieren. Aber nicht nur jüdischen Einflüssen auf die Schī'a, auch den umgekehrten Wirkungen geht Friedländer in seinen *Jewish-Arabic Studies* (Jewish Quarterly Review, New Series I 183 ff.) nach, von denen ich bisher nur den 1. Faszikel kenne. Er schildert *Shiitic Elements in Jewish Sectarianism*. Nach einem kurzen Überblick über die arabischen Quellen zur Geschichte des Judentums gibt Friedländer ein zusammengedrängtes Referat über die Schī'a und ihre Sekten. Dann behandelt er die persischen Juden, die als Sektierer auftreten, und schildert das historische und religiöse Milieu, in dem sie möglich werden.

Auf Friedländers Forschungen über Abdallah b. Sabā nimmt Fr. Buhl in einer dänischen Arbeit *Alidernes Stilling til de shiitiske Bevaegelser under Umajjaderne* (Danske Vödenskabernis Selskabs Forhandlinger 1910, Nr. 5) bezug. Ich kann leider bei meiner ungenügenden Kenntnis des Dänischen die Buhlsche Arbeit nicht so würdigen, wie sie es wohl verdiente.

Erfreulicherweise hat sich die Forschung in den letzten Jahren mit einigen Zweigen der Schī'a näher beschäftigt, über die

man bisher nur sehr ungenügend unterrichtet war. Sehr gründlich hat so R. Strothmann die Zaiditen oder Fünfer behandelt, jene der Orthodoxie noch sehr nahestehende Gruppe der Schī'a, die anläßlich der von ihrem Führer, dem Imām Jahjā in Jemen angeregten Bewegung gegen die Türkei auch politisch in letzter Zeit wieder viel von sich hat reden machen. Zunächst untersucht Strothmann in Der Islam I 354ff.; II 49ff. *Die Literatur der Zaiditen.* Das ist keine trockene Aufzählung des Materials, sondern der Versuch einer wirklichen Literaturgeschichte. Der Biographie und Geschichte folgt Theologie und Jurisprudenz. Einzelne Imame sind in ihrer literarischen Produktion und ihrem theologischen Einfluß (z. B. die Mu'tazila bei el-Qāsim) besonders glücklich getroffen. Dieser literargeschichtliche Vorarbeit ist *Das Staatsrecht der Zaiditen* gefolgt, mit dem Strothmann die vom Referenten herausgegebenen »Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients«, zwanglose Beihefte zu der Zeitschrift »Der Islam« verheißungsvoll eröffnet (Straßburg 1912). Die Arbeit stützt sich hauptsächlich auf das reiche Handschriftenmaterial der Königlichen Bibliothek in Berlin. In vier Kapiteln werden hier behandelt: 1. die Frage nach der Staatsform, 2. die Frage nach der Dynastie, und zwar die alidische Frage im allgemeinen und die zaiditische Frage als inneralidisches Problem, 3. die Personenfrage. Hier wird das Wesen des Imams geschildert als Kriegsherr, als Haupt des Madhhab, sein religiös priesterlicher Charakter, seine Stellung als Haupt des zaiditischen Staates und die natürlichen Voraussetzungen seines Imamatscharakters. In diesem Abschnitt teilt der Verfasser eine große Entdeckung mit, daß nämlich die von der Scherī'a geforderten Eigenschaften des Imam sich genau mit denen vom kanonischen Recht für den Träger eines kirchlichen Amtes postulierten decken (S. 81). 4. Modifikation des Staatsrechtes durch politische Wirren. Hier wird geschildert, wie sich die zaiditische Lehre zur imamlosen Zeit *(fatra)* und zum Vorhandensein mehrerer Imame verhält. Zum Schluß wird der Zaiditenstaat als „die relativ vollkommen-

ste Verwirklichung der alidischen Idee", als „die arabische Form" der Schī'a hingestellt. Diese auf breiter historischer und systematischer Basis angelegte Arbeit ist weit über den engen Rahmen ihres Titels hinaus von allergrößter Bedeutung für das Studium des gesamten schī'itischen und sunnitischen *Fiḳh*, ja sie bedeutet einen entschiedenen Fortschritt auf dem Wege zu den Zielen, die sich die junge Wissenschaft vom Islam gestellt hat.

Ein anderes bisher sehr stiefmütterlich behandeltes Gebiet des reich differenzierten Schī'itismus hat uns D. Menant erschlossen, die heute noch in Indien besonders im Gujaratlande und den damit kommerziell verbundenen Gebieten heimischen modernen Ableger des alten Ismailitismus, des Siebenerzweiges der Schī'a. Unter der Herrschaft der Fatimiden hat sich die Imamenreihe der Siebener in zwei Linien gespalten. Das offizielle Imamat der Dynastie ging nach dem Tode des Mustanṣir († 487/1094) auf seinen Nachfolger Musta'lī über. Diese Musta'liiten haben dann in einer der handeltreibenden Kasten des Gujaratgebietes, bei den Bahoras, eine neue Heimat gefunden. Unter dem Titel *Les Bohoras du Guzarate* führt uns Menant (Revue du Monde Musulman X 1910, 465ff.) in die Geschichte, die Spaltungen und den Glauben dieser ismailitischen Sekte ein, deren Bekenner heute in der muhammedanischen Bewegung Indiens eine gewisse Rolle spielen. In einem zweiten Artikel (ib. XII 1910, 214ff.; 406ff.) beschäftigt er sich dann mit der anderen Linie, die sich nach Mustanṣirs ältestem Sohne Nizāriten nennt und in der Geschichte als Assassinen eine sehr bekannte Rolle gespielt hat. Auch diese später in Persien heimische Sekte lebt heutzutage hauptsächlich in einer anderen handeltreibenden Kaste des Gujaratlandes weiter. Obwohl sich auch *Les Khodjas du Guzarate* — so lautet der Titel dieser Menantschen Arbeit — als Muhammedaner fühlen, haben sie sich in ihrem Glauben doch erheblich von dem üblichen schī'itischen Bekenntnis entfernt und eine mit indischen Gedanken ganz durchsetzte pantheistisch-monistische Lehre entwickelt. Der heutige Chef und

spirituelle Leiter der Khodjas ist der Agha Khan, der in Bombay lebt, während die Bahoras als religiöses Haupt den Mullaji in Surāt verehren. Diese beiden Menantschen Arbeiten haben ein bisher ganz dunkles Gebiet aufgehellt. Hoffentlich dürfen wir von ihm auch noch weitere Informationen über andere indische Sekten erwarten. Es wäre sehr nötig, daß hier endlich einmal die bunten Verhältnisse der Gegenwart historisch begriffen würden.

Aus der Schīʿa hervorgegangen, aber doch nicht mehr als schīʿitische Sekte zu betrachten ist der Babismus, über den in den letzten Jahren besonders von E. G. Browne und Huart viel gearbeitet worden ist. Es ergaben sich Beziehungen zu den Ḥurūfi-Bektaschis und zu den Ismailiten. Auch die Entstehung aus dem Scheichismus wurde zur Gewißheit. Außerdem stellten die Verzweigungen der Bābi's in Behā'i's und Ezelī's (vergl. Bericht Bd. VIII, 141; XI, 354f.) neue Probleme, deren Studium durch die große literarische Produktivität ihrer Führer erleichtert und wegen der intensiven Propaganda dieser Sekten auch in Amerika und Europa zu einer zeitgemäßen Arbeit wurde. Aber diese große Literatur war sehr zerstreut und schwer übersichtlich. Da ist es mit Freuden zu begrüßen, daß ein junger Geistlicher Hermann Roemer das riesige Material übersichtlich in einer Tübinger Dissertation (gedruckt Potsdam 1911) unter dem Titel *Die Bābī-Behā'ī, eine Studie zur Religionsgeschichte des Islam* gesammelt und mit unleugbarem Geschick zu synthetischem Denken verarbeitet hat. Die Arbeit ist dem praktischen Bedürfnis entsprungen, um der Propaganda der Behā'is in Deutschland zu begegnen, mit der der Verfasser als Stadtvikar in Stuttgart 1907 in Berührung kam. Daß der Verfasser des Arabischen und Persischen nicht mächtig ist, war bei dieser Arbeit nicht störend, da alles Wesentliche übersetzt vorliegt und der Verfasser über eine viel gediegenere Kenntnis des Islam verfügt, als sie bei den besten arabistisch gebildeten Doktoranden üblich zu sein pflegt. Nach einer sehr sorgfältigen kritischen Einführung in die Literatur behandelt der Verfasser: 1. Die Be-

gründung der Sekte des Behā Allāh im Babismus. 2. Die Bābī unter Behā Allāh in Baghdād und Adrianopel (1852—1868). 3. Die Gestaltung der Behā'īsekte unter Behā Allāh in ʿAkkā (1868—1892). 4. Die Sekte der Behā'ī unter ʿAbbās Efendī gen. ʿAbd al Behā (seit 1892). Zur Einführung in das Bābī-Behā'ī-Problem wüßte ich kein besseres Buch zu nennen. Genaueres Studium wird natürlich zu den Quellen greifen, von welcher Seite man auch dem Problem nahetritt. Um z. B. die Entstehung des Babismus aus dem Cheichismus zu begreifen, wird man sich an die Bücher von A. L. M. Nicolas, des besten Kenners dieser Sekte, halten. Seit dem Jahre 1910 läßt Nicolas in Paris eine Serienpublikation unter dem Gesamttitel *Essai sur le Cheikhisme* erscheinen, von der mir Nr. I *Cheikh Ahmed Lahçahi* vorliegt, doch entnehme ich der Literaturübersicht der Orient. Lit. Ztg. 1912, Nr. 2, Sp. 96, daß auch schon wenigstens Nr. IV *La Science de Dieu* (Paris 1911) erschienen ist. Nr. I enthält eine genaue Lebensbeschreibung des Scheich auf Grund persischer Quellen. Nr. III ist in anderer Form als eine Artikelserie in der Revue du Monde Musulman X, 1910, S. 235ff., 509ff; XI, 1910, 78ff., 428ff. unter dem Titel *Le Cheikhisme* erschienen. Der erste dieser vier Unterteile führt den Sondertitel *Des Raisons pour lesquelles le Cheikh Ahmed Ahçahi a été excommunié.* Sämtliche Artikel enthalten eine den Originalquellen entnommene dogmatische Auseinandersetzung über die Abweichungen der Lehren der Scheichī's von denen der Zwölferschīʿa. Diese Serie ist inzwischen auch separat erschienen unter dem Titel *Le Cheikhisme III, La Doctrine.* Auch mit dem Babismus hat sich Nicolas seit Jahren beschäftigt. Seine neueste Publikation auf diesem Gebiete ist *Seyyed Ali Mohammed dit le Bab, Le Beyan persan, traduit du Persan* I, Paris 1911, das ich nur aus Orient. Lit. Ztg. l. c. kenne. Einen guten Überblick über die bisherigen Veröffentlichungen von Nicolas gibt die Roemer'sche Arbeit S. 5.

Nicolas ist ein gelehrter Diplomat, aber kein Scheichī oder Bābī. Anders verhält es sich mit Hippolyte Dreyfus, dem

Führer der Pariser Behā'isten, über dessen literarische Tätigkeit schon im letzten Bericht (Bd. XI, 355) referiert wurde. Auch über ihn orientiert vorzüglich Roemer's literarische Einleitung, S. 5 und S. 150. Ein Vortrag von Dreyfus *Babismus und Behaismus* ist auch ins Deutsche übersetzt von Margarete Platte (Frankfurt a. M. 1909) und von mir in Theol. Lit. Ztg. 1911, Sp. 261f., besprochen worden. Heute liegt vor uns ein neues Werk von Dreyfus *Essai sur le Béhaisme, son histoire, sa portée sociale* (Paris 1909). Dies Buch dient der Propaganda und ist ein interessantes Dokument der von den französischen Behā'isten erstrebten religiösen Weltverbrüderung. In dem ersten Teile wird eine Geschichte des Behā'ismus gegeben, im zweiten die Wichtigkeit des Behā'ismus als der wahren Menschheitsreligion für den Staat, den Weltfrieden, die Gesellschaft und das Individuum zur Darstellung gebracht. Der Behā'ismus will keine mystische Auflösung aller Religionen, sondern eine neue positive Weltreligion bringen. Man wird diese Sehnsucht nach der Einheitsreligion, die schließlich in jedem Bekenntnisse schlummert, zu beurteilen haben wie die utopistischen Bestrebungen einer internationalen Einheitssprache, die übrigens auch von Anfang an zum System des Behā'ismus gehört hat. Wir stehen hier einer modernen Bewegung gegenüber, die für die Entwicklungsmöglichkeiten des Islam ebenso bezeichnend ist wie für die der europäischen Psyche.

Obwohl ich die islamische Kunst im allgemeinen von diesem Bericht ausschließe, möchte ich die Schī'a nicht verlassen, ohne der schönen Arbeit von A. Nöldeke *Das Heiligtum al-Husains zu Kerbelâ* (Türk. Bibliothek XI, Berlin 1909) zu gedenken.

6 Volkstümliche Literatur

In diesem Abschnitte fasse ich allerlei zusammen, das, ohne speziell religiösen Charakter zu tragen, doch aufs engste mit den von diesem Archiv gepflegten Studiengebieten zusammenhängt. So z. B. das Schattentheater. Die intensiven An-

regungen von Georg Jacob haben nach verschiedenen Seiten hin Frucht getragen. So veröffentlicht Paul Kahle in Heft 1 seiner *Neuarabischen Volksdichtung aus Ägypten* einen Aufsatz *Zur Geschichte des arabischen Schattentheaters in Ägypten* (Leipzig 1909), in dem er das alte und das neue ägyptische Schattenspiel zu trennen sucht. Das moderne ägyptische Schattenspiel stellt sich nach ihm als eine künstliche Neuschöpfung des Maghrebiners Ḥasan Kaššāš dar. Von diesem ist Prüfer's im vorigen Bericht zitierte Arbeit abhängig. Kahle hat nun neues Material gefunden, das mindestens 200 Jahre älter ist und die ägyptische Tradition darstellt. Eine Probe aus diesem Manuskript wird in Text und Übersetzung mitgeteilt. Die energischen Forschungen Kahle's sind überhaupt vom Glück begünstigt gewesen. So ist es ihm gelungen, auch ganz alte *Islamische Schattenspielfiguren aus Ägypten* zu entdecken, die er in Der Islam I, 264ff. und II, 143ff. veröffentlicht hat. Hier haben wir allerdings eine ganz alte Tradition vor uns. Die Schattenfiguren mögen zum Teil noch aus der späten Mamlukenzeit stammen — wenigstens im Typus —, zum Teil stammen sie aus jüngerer Zeit (18. Jahrhundert). Kahle hat sich ein großes Verdienst erworben um den Ausbau des von Jacob erstmalig erschlossenen Forschungsgebietes. Auch Jacob selber ist eifrig im Studium der im letzten Bericht erwähnten Ibn Dânijâl-Texte fortgefahren (*Stücke aus Ibn Dânijâls Ṭaif al-ḫajâl*, Heft 1 und 2, Erlangen 1910). Von besonderem Interesse ist seine Würdigung einer Marktschilderung dieses Schriftstellers. In *Ein ägyptischer Jahrmarkt im 13ten Jahrhundert* (Sitzungsberichte der Bayr. Akademie 1910) hat er die verschiedenen Markttypen, Gaukler, Schlangenbeschwörer, Sterndeuter usw. mit einem gelehrten Kommentar zur Darstellung gebracht — der erste Schritt in ein ziemlich unerforschtes und doch für die Volkskunde eminent wichtiges Gebiet. Als Parallele zu dieser Arbeit hat Paul Kahle in der Goldziherfestschrift (Zeitschr. f. Assyr., Bd. XXVII, S. 92ff.) eine *Marktszene aus einem ägyptischen Schattenspiel* veröffentlicht. Anscheinend unab-

hängig von Jacob hat Friedrich Schwally aus Djāḥiẓ *Einen arabischen Liber Vagatorum* erschlossen (ib. 28 ff.). Er gibt die Klassen der Bettler in Übersetzung mit einem gelehrten Kommentar. Die genannten Abhandlungen fügen sich zu einem interessanten Sittenbilde zusammen.

Von dem im letzten Bericht besprochenen berühmten Buch Mehmed Tevfiq's *Ein Jahr in Konstantinopel* hat Theodor Menzel nun auch den fünften Monat: *Die Schenke oder die Gewohnheitstrinker von Konstantinopel* (Türk. Bibliothek, Bd. X, 1909) veröffentlicht. Soweit dieses türkische Buch überhaupt hat erscheinen können, liegt es jetzt in deutscher Übersetzung vor, eine unschätzbare Quelle der türkischen Volkskunde. Eine andere dazugehörige kleine türkische Schrift gibt der gleiche Verfasser in Übersetzung unter dem Titel *Ein Beitrag zur Kenntnis des Zecherwesens in Konstantinopel* (Beiträge zur Kenntnis des Orients, Bd. VIII, S. 92 ff.). Eine weitere Würdigung von Mehmed Tevfiq bietet auch der XIII. Band der türkischen Bibliothek (Berlin 1911), in dem Menzel *Das Abenteuer Buadem's* eine sogenannte Meddaherzählung aus der Feder Tevfiq's, in Übersetzung mitteilt. Mehr auf literarischem Boden, aber doch im Kreise der Volkserzählungen bewegen wir uns in dem stattlichen Bande, den Aug. Bricteux unter dem Titel *Contes Persans* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 1910) vorlegt. Der in der Erzählungsliteratur so sehr bewanderte Victor Chauvin hat dem Werke eine literarkritische Einleitung vorangehen lassen. Ich kann hier das ganze Werk nicht näher würdigen, möchte aber wenigstens die Haupttitel der mitgeteilten Erzählungen hier abdrucken: 1. Ferroukhzâd, 2. Les trois Jouvenceaux, 3. Le peintre Hânî, 4. Lebchâh, 5. Qâssime, 6. Khodâdâd, 7. Ghaffoûr, 8. Le chat et la souris, 9. Hadjdjâdj, 10. Le griffon, 11. Rizvâne Châh, 12. Behram Goûr, 13. Saif el Mouloûk, 14. Souqzî. Wieder ganz populär ist dann ein Suaheliepos, das Carl Meinhof aus Bittner's Nachlaß in der Zeitschrift für Kolonialsprachen,

Bd. II, unter dem Titel *Chuo cha Herkal, das Buch von Herkal* mitteilt. Ich habe diese merkwürdige Weiterbildung des Zuges Muhammed's gegen Tabūk in Der Islam II, 403, kurz gewürdigt. Ein islamisches Heldengedicht aus Abessinien (in Tigre) hat Enno Littmann in Zeitschr. f. Assyr., B. XXVII, S. 112ff. übersetzt und gewürdigt *(Ein nordabessinisches Heldenlied).* Auf die auch in diesem Zusammenhange wichtigen anderen Tigrestudien Littmann's ist im folgenden Abschnitt hingewiesen.

An Arabic Version of a Ballad of Schiller — gemeint ist der Gang nach dem Eisenhammer — hat H. F. Amedroz entdeckt und in Rivista degli Studi Orientali III, 557ff. in Text und Übersetzung mitgeteilt.

7 Moderner Islam

Schon in den vorangehenden Abschnitten war gelegentlich von dem Islam der Gegenwart die Rede. Hier müssen nun noch eine Reihe von Werken zusammengestellt werden, die sich monographisch mit einzelnen Ländern beschäftigen.

Österreich. Seitdem sich Österreich-Ungarn Bosnien definitiv angegliedert hatte, wurde die staatliche Anerkennung des Islam nach hanefitischem Ritus für die Monarchie zur unabweisbaren Aufgabe. Die Regierungsvorlage mit ihrer wichtigen Begründung ist als 4. der Beilagen zu den stenogr. Protokollen des Herrenhauses XXI, Session 1911, abgedruckt. Auch mußten in Bosnien selbst die kirchliche Organisation und die Wakuf-Mearif-Verwaltung endgültig geregelt werden. Am 15. April 1909 erfolgte die *Allerhöchste Entschließung betreffend das Statut über die autonome Verwaltung der islamitischen Religions-Stiftungs- und Schulangelegenheiten in Bosnien und der Herzegowina,* die im Gesetz- und Verordnungsblatt für Bosnien und die Herzegowina, Jahrgang 1909, Stück X (1. Mai 1909) abgedruckt wurde. Jede Beschäftigung mit der Organisation des Islam in Bosnien muß von diesem lang und sorgfältig vorbereiteten Statut ausgehen, das eine Mischung von staatlicher Aufsicht und kirchlicher Unabhängigkeit vorsieht, wie

sie intensiver kaum gedacht werden kann. Die historischen Bedingungen und die Verhältnisse Bosniens haben Österreich einen Weg der Islampolitik gewiesen, den man in Afrika oder Asien nicht ohne weiteres betreten dürfte.

Türkei. Die Türkei führt uns von Europa nach Asien. In die Berichtsjahre fielen Revolution und Gegenrevolution. Es ist begreiflich, daß diese Ereignisse eine Flutwelle von Literatur erzeugt haben, die hier aber nur insofern erwähnt werden kann, als sie sich mit dem religiösen Problem beschäftigt. Auch hat Referent nur einen Bruchteil dieser Literatur zu Gesicht bekommen. Interessenten seien auf Martin Hartmann's Sammelreferat *Die neuere Literatur zum türkischen Problem* (Zeitschr. f. Politik, Bd. III) verwiesen. Noch vor den Ereignissen erschien Sir Charles Eliot's *Turkey in Europe* in 2. Auflage (London 1908); die erste Auflage ging unter dem Pseudonym Odysseus. Es gibt wenig so ausgezeichnete Bücher über die europäische Türkei. Nach den Ereignissen war Martin Hartmann 40 Tage in der Türkei (Salonik und Konstantinopel); er hat seine Erlebnisse in orientalischen Reisebriefen geschildert (*Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Der islamische Orient, Bd. III, Leipzig 1910). Diese Briefe sind nach seinen eigenen Worten „Augenblicksaufnahmen"; wenn ihnen Hartmann auch nach der Rückkehr einen gelehrten Kommentar beigegeben hat, wollen sie die berührten Probleme doch nicht abschließend behandeln; das Buch ist eine gedruckte Notizensammlung mit gelegentlichen Exkursen. Ich habe es mit Vorteil gelesen und viel Neues daraus gelernt Es ist ein eminent persönliches Buch, da es den vollkommensten Ausdruck der vielseitigen, geistreichen, schnell zufassenden und ebenso schnell zur Synthese greifenden Arbeitsmethode H.'s darstellt. Der Islam beschäftigt ihn fast auf jeder Seite Von Interesse sind die Notizen über die Melami Derwische, sein Besuch beim Scheichulislam und vieles andere, wenn man auch nicht alle vorgetragenen Ansichten teilen wird. Ganz anderen Charakter besitzt ein ungefähr gleichzeitig erschienenes Buch E. F. Knight's

The Awakening of Turkey (London 1909), eine genaue vortreffliche Schilderung der Revolutionäre und ihrer Vorbereitung. Den vortrefflichsten und sachverständigsten, dabei weitblickenden Bericht über die Stimmung in Konstantinopel während des Sommers 1908 verdanken wir aber C. Snouck Hurgronje, der uns in De Gids 1909, Nr. 1, eine feine Studie *Jong-Turkije, Herinneringen uit Stambol, 25. Juli bis 23. September 1908* geschenkt hat. Diese denkwürdige Zeit haben wenige wirkliche Islamkenner als Augenzeugen miterlebt. Snouck Hurgronje traf einen Tag nach Proklamation der Verfassung in Stambul ein.

Arabien. Mit dem nordarabischen Beduinenleben machen uns zwei sich ergänzende Werke bekannt, die schon 1908 erschienen sind: Alois Musil's *Arabia Petraea* III *Ethnolog. Reisebericht* (Wien) und Antonin Jaussen's *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* (Paris). Beide Werke sind in ihrer Art ausgezeichnet, und in ihrer Gesamtheit vermitteln sie uns eine überraschende Kenntnis des nordarabischen Beduinenlebens. Beduinen und Fellachen werden von Musil, dem berühmten Arabienforscher und Entdecker von Quṣair ʿAmra, scharf geschieden, wenn er Brautwerbung und Hochzeit und das ganze Leben dieser Leute schildert. Die Leser dieses Archivs werden sich besonders interessieren für die Kapitel: Omina und Wahrzeichen, Zauberer und Hexen, Irdische Geister, Heiligenverehrung, Rechtswesen, Leben nach dem Tode und Totenopfer. Auf den reichen Inhalt dieser aus dem Leben selbst gesammelten Nachrichten kann hier leider nicht eingegangen werden. Besonders sympathisch berührt die schlichte Darstellung des beobachteten Tatbestandes. Wortreicher, literarischer, aber doch voll von exakten Beobachtungen ist Jaussen's Buch, in dem das philosophisch-religiöse Interesse stärker hervorsticht, als bei den ethnographischen Darlegungen Musil's. Ein umfangreiches Kapitel (S. 287—390) beschäftigt sich mit der Religion. Ich nenne an Einzelabschnitten: Allah, Wélys, Ancêtres, Gins, 'Umm el Ġeiṭ (vergl. Bericht Bd. XI, 361), Arbres sacrés, Pierres sacrées, Immolation, Fedou, Circon-

cision, Ṣemāṭ (etwa = Erstlingsopfer), Voeux, Temps sacrés, Superstitions, Faqīr. Musil und Jaussen haben beide unabhängig voneinander gearbeitet. Wo sich ihre Angaben decken, darf man also absolut sicher sein. Beiden ist die Wissenschaft zu großem Danke verpflichtet.

Auch über Arabien hat sich Martin Hartmann in einem umfassenden Werke geäußert. Der zweite Band seines „Islamischen Orients" führt den Titel: *Die Arabische Frage mit einem Versuch der Archäologie Jemens* (Leipzig 1909). Der eigentliche Text umfaßt nur 92 Seiten und ist in drei Kapitel, das alte, mittlere und neue Arabien eingeteilt. Dazu gibt dann Hartmann über 500 Seiten Ausführungen und Nachträge. Das Schwergewicht liegt auf dem alten Arabien; denn wie auch der Untertitel mit Recht andeutet, ist der größere Teil des Werkes ein Handbuch der Archäologie Jemens. Uns interessiert hier mehr der islamische und moderne Teil, auf dessen Hintergrund sich „die arabische Frage" abhebt, besonders was H. über die geistigen Bestrebungen der kultivierten Araber außerhalb der Halbinsel zusammenbringt. Manches ist wohl zu sehr unter dem Eindruck momentaner Nachrichten geschrieben. Die geistigen Kräfte des Islam werden dabei m. E. unterschätzt. Bezeichnend ist, daß vom Wahhābismus mit keinem Worte gesprochen wird. Auch sonst fordert manche historische Improvisation zum Widerspruch heraus, während andererseits die erstaunliche Vielseitigkeit des Gebotenen mit Bewunderung erfüllt. Einen Überblick über den Inhalt zu geben ist unmöglich, da in dem Buche so ungefähr von allem die Rede ist, was den Verfasser bei seiner Abfassung beschäftigte. Ein sehr guter Index erleichtert aber das Nachschlagen.

Persien. Über den Islam in Persien ist schon mancherlei in dem Abschnitt über die Schī'a gesagt. Hier müssen noch einige Werke nachgetragen werden, die sich nur nebenbei mit dem religiösen Problem beschäftigen. Da ist in erster Linie E. G. Browne's *The Persian Revolution of 1905—1909* (Cam-

bridge 1910) zu nennen. Der ausgezeichnete Erforscher des Babismus und des schī'itischen Persiens gibt hier eine von hohem Optimismus und größter Sach- und Personenkenntnis getragene Darstellung der persischen Revolution und ihrer Vorbereitung, beginnend mit dem bekannten Sajjid Djamāl el-dīn el-Afghānī „The Protagonist of Pan-Islamism". Browne ist ein warmer Freund der persischen Sache und stellt sich zur englischen Politik in Persien wie sein Landsmann Blunt zu der in Ägypten Über die türkische Revolution gibt es kein Werk, das dem Browne'schen über die persische verglichen werden könnte. Ganz vom europäischen (speziell französischen) Standpunkt geschrieben ist ein anderes ebenfalls vortreffliches Buch *La Perse d'aujourd'hui* von Eugène Aubin (Paris 1908). Aubin ist Pseudonym eines bekannten französischen Diplomaten, der von 1906—07 Gesandter in Persien war, also die Verhältnisse ebenfalls aus größter Nähe studieren konnte. Kap. VII beschäftigt sich mit Le Chiisme, Kap. X, 2 mit den Derwischen und Kap. XVI mit Les villes saintes, d. h. Kerbela und Nedjef. Der Verfasser, dem wir auch eines der besten Bücher über Marokko verdanken, hat sich durch dieses Buch ein neues großes Verdienst erworben. Zusammenfassend sei hier festgestellt, daß die Revolution sich nicht aus Bābī-Behā'ī-Kreisen entwickelt hat, wie man zuerst auch in persischen Regierungskreisen annahm, sondern aus der Schī'a selbst hervorgegangen ist und von der Sympathie der großen Mudjtahids getragen war. Die behā'istische Lehre ist viel zu kosmopolitisch und gegen den Krieg, um der nationalistischen und revolutionären Bewegung als geistiger Halt dienen zu können.

Weniger wegen seines religionsgeschichtlich nicht einwandfreien Inhalts, als wegen seines ganz beispiellos großartigen Illustrationsmaterials erwähne ich hier auch Henry René d'Allemagne's vierbändiges Prachtwerk *Du Khorassan au Pays des Backhtiares, trois mois de voyage en Perse* (Paris 1911). Die Abbildungen der Muharramfestspiele und zahlreiche andere Auf-

nahmen sind wirklich wertvoll. Auch die ethnographischen Aufnahmen sind ausgezeichnet.

Englisch-Indien. Wilfrid Scawen Blunt, der bekannte Verfasser von *A Secret History of the British Occupation of Egypt*, von *The Future of Islam* und anderen eingeborenenfreundlichen Werken veröffentlicht unter dem Titel *India under Ripon, a private Diary* (London 1909) seine Tagebücher während einer Reise in Indien 1883—84. Seit 1880 war damals Lord Ripon Vizekönig, um Indien im Sinne der damaligen Gladstone'schen Ära größere Freiheit zu gewähren. Er war der liberalste sämtlicher Vizekönige des vergangenen Jahrhunderts. Aus jener Zeit datiert das „Indian revival". Da Blunt mit allen Eingeborenenkreisen engste Fühlung nahm und besonders für den Islam das lebhafteste Interesse besaß, ist sein Buch voll von Informationen, die man sonst in englischen Büchern nicht leicht findet. Von großen staatsmännischen Gesichtspunkten aus geschrieben ist Valentine Chirol's *Indian Unrest* (London 1910), wohl das beste Buch über die Probleme der indischen Gegenwart. Mit feinem Verständnis behandelt Chirol auch die Muhammedaner und weist nach, wie sie die Tatsache, Minoritätspartei zu sein, Rückhalt suchen läßt bei den Engländern, mit denen sie auch der Monotheismus und die Herrschaftstraditionen viel enger verbinden als mit den Hindus. Da die Hindus zurzeit noch ganz über das numerische Verhältnis hinaus in den höheren Beamtenstellen überwiegen, wird jede Aufnahme von Eingeborenen in wirklich leitende Stellungen den Einfluß der Hindus auf Kosten der Muhammedaner noch erhöhen. Der indische Muslim steht den jüngsten Reformen deshalb kritisch gegenüber und fürchtet bei Zunahme der Selbstverwaltung eine innere Hinduisierung der Verwaltung. Wenn England Indien sich selbst überlassen würde, befürchten die Muhammedaner von den Hindus erdrückt zu werden. Erwägungen, die mit dieser Stellung zu den Muhammedanern zusammenhängen, haben dann auch die kürzlich erfolgte Verlegung des Sitzes der indischen Regierung von Calcutta

nach Delhi veranlaßt. Die natürliche Interessengemeinschaft zwischen Muhammedanern und Engländern kommt auch in den *Essays, Indian and Islamic* von S. Khuda Bukhsh (London 1912) zum Ausdruck. Dies als Probsthain's Oriental Series vol. V erschienene Werk ist überhaupt in vielfacher Hinsicht interessant. Hier behandelt ein wirklich moderner Muslim Fragen wie: The Spirit of Islam, the islamic Conception of Sovereignty, the Shu'ubiyyah Movement in Islam nach europäischen Quellen (Kremer, Goldziher, Wellhausen usw.). Er will den Islam schildern als „preached and delivered by the prophet of Arabia; Islam stripped of the accretions of ages of theological disputes and controversies". Diese ungewöhnliche Modernität der Anschauung zeigt ihn auf dem Wege vom Rationalisten zum wirklichen Historiker. Trotzdem findet er es „singular", that so sound and thorough a scholar as Dr. Goldziher seriously argues from the similarity between certain Muslim traditions and Biblical passages that the former were necessarily borrowed from the latter" (S. 158). Dabei handelt es sich z. B. um Übernahme des vollständigen Vaterunsers und andere untrügliche Anzeichen. Diesen islamischen Studien folgen die indischen. Einer Würdigung des Urdudichters Ghalib folgt eine Biographie seines mit dem Verfasser gleichnamigen Vaters, des Begründers der großen Handschriftensammlung und Bibliothek von Bankipore (Khuda Bukhsh's Oriental Public Library). Den Schluß bilden Thoughts on the Present Situation, eine scharfe und ehrliche Selbstkritik des indischen Islam mit verständigen Vorschlägen. Ich gebe nur zwei charakteristische Sätze: „We must learn to distinguish religion from its forms and ceremonials" und noch überraschender und erfreulicher das Bekenntnis: „Nothing is more desirable than to keep the Orientals Orientals". Darin begegnet sich die Einsicht des Verfassers mit der Absicht der englischen Regierung, die sich von den im Erziehungswesen gemachten Fehlern allmählich überzeugt hat und nun allerlei tut, um das Studium der alten orientalischen Kulturgüter zu heben. Eine Etappe auf diesem Wege

war *The Conference of Orientalists including Museums and Archaeology Conference held at Simla, July 1911*, über die mir eine umfangreiche indische Regierungsdrucksache vorliegt, auf die ich im Zusammenhang mit dem vorerwähnten Buche im „Islam" näher einzugehen hoffe. Jedenfalls regt es sich im indischen Islam und die englische Regierung kommt diesem Bildungsdrang der Besten entgegen.

Niederländisch-Indien. C. Snouck Hurgronje, der bekannte holländische Islamforscher, hat in Leiden 1911 ein Buch erscheinen lassen unter dem Titel *Nederland en de Islâm*. Bei der großen Autorität, die Snouck Hurgronje in der ganzen Welt genießt, war es nur selbstverständlich, daß dieses Buch auch ins Französische übersetzt wurde. Unter dem Titel *Politique Musulmane de la Hollande* ist es in Bd. XIV (1911) der Revue du Monde Musulman erschienen. Die vier Vorträge sind überschrieben: 1. La propagation de l'Islam, particulièrement dans l'archipel des Indes Orientales. Hier wird scharf die Form der Ausbreitung des Islams und seine kriegerische Tendenz charakterisiert. 2. Caractères du système de l'Islam. Schilderung der erstaunlichen Anpassungsfähigkeit des Islam, geringe Bedeutung des Dogmas, die große Bedeutung der Pflichtenlehre, Warnung vor ihrer Kodifikation, Herrschaft des Gewohnheitsrechtes und anderes. 3. Le gouvernement colonial néerlandais et le système islamique. Der Verfasser fordert absolute Neutralität der Regierung gegenüber den religiösen Vorschriften inkl. der Pilgerfahrt, Unterstellung der Muhammedaner unter das gemeine Eingeborenenrecht, während zurzeit noch die spezielle Organisation des Priesterrats besteht, betont die Notwendigkeit, auf den politischen Charakter des Islam zu achten, behandelt Kalifatsfrage, Mahdigedanke und Bedeutung des arabischen Elementes 4. Les Pays-Bas et leurs Mahométans. Die islamische Frage kann nur auf dem Wege der Erziehung der Eingeborenen gelöst werden. Wirklich europäisch erzogene und gebildete Leute sollte man dann auch in höheren Beamtenstellen verwerten. Deutlich durchzieht diese Vorträge, in denen

die Erkenntnis eines Lebens von Arbeit am Islam sich niedergeschlagen hat, der Gedanke einer möglichst geringen Einmischung in die Verhältnisse des Islam. Die holländische Islampolitik bewegt sich also absolut auf der entgegengesetzten Linie wie die österreichische. Von großer Bedeutung ist für die Holländer die Frage der Pilgerfahrt (Hadjdj) nach Mekka, die wegen der geistigen Abhängigkeit des indischen Islam von Mekka dank der großen von Snouck Hurgronje erforschten Djāwakolonie in der heiligen Stadt für Holland im Mittelpunkte des islampolitischen Interesses steht. Über sie hat Snouck Hurgronje eine höchst lehrreiche kleine Studie geschrieben *De Hadji-Politiek der Indische Regeering* in Onze Eeuw IX (1909). Einige leitende Gedanken dieser Arbeit hat er dann ebenfalls auf französisch in der Revue du Monde Musulman Bd. XV, 1911, S. 397ff., wiederholt. Von der Diskussion über die holländische Islampolitik hat dann auch Th. W. Juynboll in Onze Eeuw XII (1912) 49ff. berichtet *(De Islam en de Islam-Politiek der Ned.-Indischen Regeering).* In Holland haben die Sachverständigen ebenso schwer wie in Deutschland gegen den antiislamischen Fanatismus christlicher Eiferer zu kämpfen Auch ein Deutscher, und zwar ein langjähriger Missionar, hat den indischen Islam in einem umfangreichen für die Missionspraxis geschriebenen Buche darzustellen versucht: Gottfried Simon, *Islam und Christentum im Kampfe um die Eroberung der animistischen Heidenwelt*, Berlin 1910. Das Buch gibt sich als Beobachtungen aus der Muhammedanermission in Niederländisch-Indien. Obwohl unter diesen Umständen von einem islamfeindlichen Gesichtspunkte geschrieben, bietet das Buch doch eine außerordentliche Fülle wertvoller Beobachtungen aus der täglichen Praxis und eine in großen Zügen richtige Würdigung des ungebildeten Islam. Das Buch gliedert sich in drei Teile. 1. Der Übergang des Heiden zum Islam. Als mitwirkende Faktoren werden hier geschildert die islamische Propaganda, die koloniale Herrschaft, die europäische Kultur. Dann werden die religiösen Motive dargestellt, die den Heiden zum Übertritt in

den Islam veranlassen. 2. Der sittlich-religiöse Zustand des Heidenmuhammedaners. Hier wird geschildert, wie der Neubekehrte auch weiterhin animistisch gebunden bleibt. Namentlich dieses Kapitel ist natürlich polemisch gehalten. Besonders lehrreich ist dann 3. Der Übertritt des Muhammedaners zum Christentum, wo die Gründe zur Darstellung kommen, die den Muslim von der Annahme des Christentums abhalten, und wo dann die Wege geschildert werden, die ihn unter Umständen dem Christentum zuführen. Die Taufe von Muhammedanern ist nirgends so häufig wie in Niederländisch-Indien. Ich vermute aber, daß die Statistik doch ein falsches Bild ergibt; denn im allgemeinen verhält sich der Islam dem Christentum gegenüber völlig ablehnend.

China. Besonders lebhaft ist die Forschertätigkeit während der Berichtsjahre auf dem Gebiete des chinesischen Islam gewesen. War man bisher, abgesehen von kleineren Arbeiten, auf die großen Werke von Vasilieff und Dabry de Thiersant angewiesen, so sind neuerdings kurz hintereinander zwei umfangreiche Werke erschienen, von denen das eine *Islam in China, a neglected Problem* by Marshall Broomhall (London 1910) dem Bedürfnis der Mission entsprungen ist, sich über den Islam in China zu informieren, während das andere, *Recherches sur les Musulmans Chinois* par le Commandant D'Ollone (Paris 1911), die islamkundlichen Resultate der französischen Mission D'Ollone darstellt. Ein großer Unterschied besteht in der ganzen Anlage beider Werke. Broomhall hat sich bemüht, ein dem englischen Geschmack angepaßtes Gesamtwerk zu schaffen, das in zwei großen Abschnitten zunächst die Geschichte des Islam in China und dann Present Day Conditions, d. h. Beschreibungen und Beiträge verschiedener Mitarbeiter zum Problem des chinesischen Islam verarbeitet. Broomhall hat sich ehrlich bemüht, durch ausgedehnte Enquêten aus allen Teilen Chinas Nachrichten zusammenzubringen und die existierende Literatur zu verarbeiten. Aber vom wissenschaftlichen Standpunkte aus ist dieses Buch doch

nur mit großer Vorsicht zu genießen, und ich kann von meiner Kenntnis der Dinge aus nur bestätigen, was Vissière vom sinologischen Standpunkte aus in dem *Bulletin de l'Association Amicale Franco-Chinoise* Bd. III 1911 S. 191 gesagt hat. Zum Studium des Islam in China hätte vor allem eine gründliche Kenntnis des Islam überhaupt gehört. Ich habe den Eindruck, als ob viele Schwierigkeiten und Dunkelheiten, die das Buch jetzt enthält, nicht im chinesischen Islam, sondern in der Unkenntnis der Beobachter ihre Gründe haben. Was nützt eine breite Darstellung des islamischen Kultus in China, wenn der Beobachter von der üblichen Funktion eines solchen Gottesdienstes und von dem landläufigen Requisitorium einer Moschee keine Ahnung hat. Man wird also die Resultate dieses mit großem Enthusiasmus geschriebenen Buches nur mit der äußersten Vorsicht benutzen dürfen, wenn auch selbstverständlich eine Fülle einzelner wertvoller Notizen in ihm verarbeitet ist. Der wichtigste Teil des Buches scheint mir — auch darin gebe ich Vissière recht — die Islamstatistik, die der Verfasser in sorgfältiger Sichtung eines großen Enquêtematerials aufgestellt hat. Hatte man bisher auf die Autorität von Dabry de Thiersant hin dem chinesischen Islam ungezählte Millionen von Bekennern zugesprochen, so gehen seine Resultate dahin, daß sich die Zahl der Muhammedaner zwischen einem Minimum von fünf und einem Maximum von zehn Millionen bewegt. Daß man in diesen Schätzungen stets zu hoch gegriffen hat, ist auch der Eindruck der Gelehrten der Mission D'Ollone, die sich im übrigen einer Schätzung in präzisen Zahlen enthalten. Wissenschaftliche Vorsicht und gründliche Detailstudien bilden überhaupt den Vorzug dieses ausgezeichneten Buches, das im Gegensatz zu Broomhalls Werk keine Synthese, sondern eine große Menge wertvoller Detailstudien bietet. Außer D'Ollone und seinen Reisebegleitern hat sich mit historischen und philologischen Studien der bekannte Sinologe A. Vissière und der vielseitige Orientalist E. Blochet an dem Buche beteiligt. Einzelne hier in definitiver

Form vorgetragene Forschungsergebnisse waren bereits vorher durch Vissière in der Revue du Monde Musulman vorgelegt worden. Das Werk hat sechs Teile: 1. Les Musulmans du Yun-Nan; Documents sur le Seyyid Edjell Omar, 2. Les Musulmans du Sseu-Tsch'Ouan, 3. Les Musulmans du Kan-Sou, 4. Les Musulmans du Turkestan Chinois, 5. Les Musulmans de L'Est, 6. Littérature Musulmane. Das Buch ist reich illustriert, wie übrigens auch das Broomhallsche eine große Anzahl hochinteressanter Abbildungen bietet. Die Resultate sind bei D'Ollone in einem „Conclusions" überschriebenen Abschnitt hübsch zusammengestellt. Auch hier begegnen wir der Skepsis gegen die hohe Zahl der chinesischen Muhammedaner. Als historisches Hauptresultat ergibt sich die Erkenntnis, daß der Islam in China wohl schon in ganz alter Zeit vorkommt, daß die eigentliche Islamisierung weiterer Gebiete aber erst in der Mongolenzeit einsetzt, und sich besonders an die Persönlichkeit und die Familie eines Sajjid Adjall anknüpft. Sein gleichnamiger Enkel setzt es im Jahre 1335 durch, daß der Islam als „wahre und reine Religion" (Tsing Tschen Kiao) offiziell anerkannt wird. Von großem Interesse war mir auch die Konstatierung von religiösen Spaltungen innerhalb des chinesischen Islam, der sich in eine alte und neue Religion teilt. Die neue Religion, vielleicht richtiger die neuen Religionen scheinen den Heiligen- und Gräberkult besonders zu pflegen. In einzelnen Fällen konnte nachgewiesen werden, daß es sich um sufische Gemeinschaften, so z. B. um die Qadirijje handelte. Alle diese Nachrichten bedürfen natürlich noch sehr der Vertiefung, aber es ist doch erfreulich, daß die Erforschung des chinesischen Islam endlich einmal ein gutes Stück weiter gebracht worden ist, und es ist nur zu hoffen, daß der große Erforschungsplan, den D'Ollone am Schlusse seines Werkes skizziert, einmal Wirklichkeit werden möge. — Außer diesen beiden Werken möchte ich hier noch zwei Studien erwähnen, deren Resultate auch schon von D'Ollone mit verarbeitet worden sind, nämlich *Les Musulmans du Yun-Nan*

(Revue du Monde Musulman Nr. 10, Bd. IX 1909 S. 209ff.) und *Les Mahométans du Kansou et leur dernière Révolte* (Revue du Monde Musulman Nr. 2 Bd. X 1910 S. 211ff.). Obwohl in erster Linie paläographisch von Bedeutung, möchte ich doch hier auch als wichtiges Denkmal für die Anfänge des Islam in China die Inschriften aufführen, die Arnaiz und van Berchem unter dem Titel *Mémoire sur les Antiquités Musulmans de Ts'Iuan-Tcheou* in T'oung-Pao, Bd. XII S. 1ff. veröffentlicht haben. In der im Titel genannten Stadt befindet sich eine Moschee, die im Jahre 1310 restauriert wurde, und deren Restaurationsinschrift als Gründungsdatum das Jahr 1010 voraussetzt. Auch auf dem Friedhof befindet sich eine Inschrift, aus dem Jahre 1320, die ebenfalls auf ältere Zeit zurückweist. Die Stadt Ts'iuan-Tcheou wird übrigens von den Verfassern erneut mit dem berühmten Zaitūn der muhammedanischen Autoren zusammengebracht. Interessant ist, daß in der Inschrift als Restaurator der Moschee ein „Schirāzī" auftritt; denn es ist bekannt, daß die gleichzeitige muhammedanische Besiedelung Ostafrikas Schirazikultur genannt wird. Die Haupteinflüsse des Islam sind aber nicht von den Seestädten aus, wo die Muhammedaner immer nur kleinere oder größere Kolonien bildeten, ausgegangen, sondern sie sind, wie auch D'Ollone ausführt, aus dem Binnenlande und erst in der Mongolenzeit gekommen. Auch in China hat sich der Islam, wie in seinen meisten Betätigungsgebieten, von oben nach unten durchgesetzt.

Ägypten. Die allgemeine geistige Bewegung Ägyptens, allerdings ohne besondere Berücksichtigung der religiösen Frage, schildern folgende zwei Bücher, auf die ich deshalb hier nicht näher eingehe. 1. Duse Mohamed, *In the land of the Pharaohs, a short History of Egypt from the Fall of Ismail to the Assassination of Boutros P.*, London ohne Jahr, 2. H. Hamilton Fyfe, *The New Spirit in Egypt*, Edinburgh und London 1911. Auf zahlreiche kleinere Artikel über den Islam in Ägypten in The Moslem World und der Revue du Monde Musulman kann ich

hier nicht zurückkommen. Ein gewisses Interesse beanspruchen die Beobachtungen von J. G. E. Falls, die dieser als Mitglied der Kaufmannschen Expedition nach der Menasstadt 1905—8 gemacht und in einem Buche, *Drei Jahre in der libyschen Wüste*, Freiburg 1911, niedergelegt hat. Es handelt sich hier um die Beduinen der Auladaliwüste. Er schildert ihre Religion und ihre Sitten, ihre Heiligen und Derwische. Er hat die Einflüsse der Senussi in der Oase Siwa und an anderen Orten studiert und hat beobachtet, daß der 1902 verstorbene Senussi Scheich Sidi Mahdi nach dem populären Glauben dieser Leute noch lebt. (Vergl. dazu *Reports on Egypt* in 1906 [April 1907] S. 120.) Auch beschreibt er eine Beduinenhochzeit und bringt andere interessante ethnographische Angaben.

Abessinien. Über den Islam in Abessinien hat E. Littmann in Der Islam I S. 68 ff. interessante Mitteilungen gemacht (*Bemerkungen über den Islam in Nordabessinien*), von denen der Nachweis, daß der Islam bei den früher christlichen Tigrestämmen Nordabessiniens in den letzten 40 Jahren große Fortschritte gemacht hat, namentlich missionarische Kreise aufs lebhafteste beschäftigt hat. Ohne näher auf Littmanns philologisch grundlegende Tigrestudien einzugehen, möchte ich doch darauf hinweisen, daß seine *Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia* Bd. 1 und 2, Leiden 1910[1], auch zur Kenntnis des abessinischen Islam mancherlei Wichtiges beitragen, wie schon der Untertitel Tales, Customs, Names and Dirges of the Tigre Tribes beweist. Seine Quelle war allerdings ein Christ, und die Mehrzahl der Nachrichten hat christliche Stämme im Auge.

Französisch-Afrika. Es ist mir ganz unmöglich gewesen, die riesige französische Literatur über Nordafrika, speziell Marokko, auf den Islam hin durchzusehen. Sehr vieles verdient auch keine Erwähnung. Wer sich mit diesem Gebiete beschäftigt, muß die *Revue du Monde Musulman* und vor allem das *Bulletin du*

[1] S. in diesem Bande des Archivs S. 257.

Comité de l'Afrique Française samt dem Beiblatt *Renseignements Coloniaux* studieren. Allgemeineren Charakter besitzt *La Politique Musulmane dans l'Afrique Occidentale Française* von Alain Quellien (Paris 1910). Es ist ein Versuch, Grundsätze der Islampolitik d. h. für die Behandlung muhammedanischer Eingeborener aufzustellen. In zwei Teilen wird erst L'Islamisation de l'Afrique Occidentale (Geschichte und Gründe der Ausbreitung, Mißerfolg des Christentums, Folgen der Islamisierung) und dann La Politique Musulmane (Bruderschaften, Justiz- und Unterrichtsfrage) behandelt. Die Hälfte des Buches sind Zitate aus Le Châtelier, Binger und anderen. Das Justizkapitel bringt exakte Informationen, das Ganze ist etwas sehr breit und oft zu allgemein gehalten. Mit größerer Sachkenntnis ist ein Aufsatz von Robert Arnaud, *L'Islam et la Politique Musulmane Française en Afrique Occidentale Française* (Bulletin 1912 Nr. 1) geschrieben, von dem erst der erste Teil vorliegt, in dem zunächst ein Überblick über die islamischen Unruhen und Unruhestifter in Westafrika gegeben wird. Dann folgt ein Kapitel über die religiösen Bruderschaften. Die Arbeit verspricht wertvoll zu werden. Arnaud hat schon früher ein nie vollendetes und auch nicht sehr glückliches Buch geschrieben: *Précis de Politique Musulmane* (Alger 1906). Inzwischen scheint er sich besser eingearbeitet zu haben. In Bd. XVII der Archives Marocaines (Paris 1911) bringt Michaux Bellaire ausgedehntes Informationsmaterial über *Quelques Tribus de Montagnes de la Région du Habt* (Westmarokko). In vier Abschnitten werden Situation politique et administrative, la Religion, la Vie domestique et la famille und Régime économique behandelt. Es folgt dann Nomenclature des Tribus. Für uns am wichtigsten ist das Religionskapitel, in dem von den dortigen Heiligen und Bruderschaften (Schāḍilijje), von den Rumāt oder „Rimaya" d. h. société de tireurs, einer für Marokko typischen Organisation, und den Scherifen gesprochen wird. Die wichtigsten sonstigen Arbeiten sind schon oben erwähnt, so vor allem das unschätzbare Werk von Doutté. Einige interessante Äußerungen über den Islam

in Westafrika verdanken wir auch Leo Frobenius, der die Resultate seiner zweiten Reise (1908—10) vorläufig in einem populären Bande *Auf dem Wege nach Atlantis* (Berlin, ohne Jahr [1911]) niedergelegt hat. S. 90ff. spricht er über den Islam in Kankan im Gebiet der Malinke. Die bekehrten Malinke nennen sich Moriba, was wohl mit Marabout zusammenhängt. S. 194 ff. bespricht er Timbuktu und seine Geschichte. Er nimmt wohl mit Recht entgegen den arabischen Quellen eine vorislamische Gründung an. Über *La Civilisation Arabe en Afrique Centrale* hat Ismael Hamet in Revue du Monde Musulman XIV (1911) 1 ff. gehandelt. Es ist ein populärer Aufsatz über bekannte Tatsachen mit Mitteilungen aus neuen, aus der Sahara mitgebrachten Handschriften. Überhaupt hat sich die Revue ein großes Verdienst erworben, daß sie uns mit den ihr zugänglich gewordenen handschriftlichen Schätzen aus Zentralafrika bekannt gemacht hat (Bd. VIII, 409). Weiter sind hier aus der gleichen Revue XI (1910) zu erwähnen: Maurice Delafosse, *L'Etat Actuel de l'Islam dans l'Afrique Occidentale Française* (S. 32ff.) mit Karte der Ausbreitung des Islam. Der Verfasser ist der Meinung, daß der Islamisierungsprozeß meist stark übertrieben wird. Er gibt eine Schätzung der Muhammedaner Französisch-Westafrikas. Nach ihm kommen dort 3,1 Millionen Muslime auf eine Gesamtbevölkerung von 11,5. Auch sonst finden sich nüchterne und wichtige Bemerkungen in diesem Aufsatz. Der gleiche Verfasser hat auch ib. S. 177 ff. gehandelt über *Le Clergé musulman de l'Afrique Occidentale*, wobei er nicht die hellen, sondern nur die schwarzen Rassen ins Auge faßt. Auch dieser Aufsatz ist wieder höchst wertvoll und gibt ein vortreffliches Bild. Die Geistlichen sind danach lange nicht so ungebildet, wie man gemeinhin annimmt. Hätten wir derartig exakte Aufnahmen für alle afrikanischen Kolonien, dann bekäme man wirklich eine deutliche Vorstellung vom schwarzen Islam. Leider arbeiten nur wenige Berichterstatter so vortrefflich. Das gleiche gilt auch von dem dritten Aufsatz Delafossés ib. S. 405ff.: *Cou-*

tumes et Fêtes Matrimoniales chez les Musulmans du Soudan Occidental.

Weiter nach dem Süden führt uns Capitain Cornets *Au Tschad, trois ans chez les Senoussistes, les Ouaddaiens et les Kirdis* (2. ed. Paris 1910). Es ist die lebendige Schilderung der Feldzüge des Verfassers während der Jahre 1904—07. Speziell religionsgeschichtlich ist wenig aus dem Buche zu lernen. Martin Hartmann hat es ausführlich analysiert (Zeitschrift für Politik V 1911, 249) und diesem harmlosen Tagebuch wohl etwas viel Ehre angetan. Mehr Information für unsere Zwecke, wenn auch mit Vorsicht zu benutzen, finden wir bei Lieutenant Ferrandi *(Les Oasis et les Nomades du Sahara Oriental,* Bulletin 1910 No. 2). Eine große Enttäuschung war mir H. K. W. Kumms *Khont-Hon-Nofer* (London, Edinburgh 1910). Es ist ein englisches Missionsbuch schlimmster Sorte. Der Verfasser hat das interessante südliche Grenzgebiet des Islam bereist und ist von Fort Archambault nach Dêm Zibêr durchgestoßen. Statt Selbsterlebtes zu berichten, ergeht er sich in breiten historischen Exkursen nach sekundären Quellen und allgemeinen Erörterungen. Die Bibliographie ist noch das Beste an diesem überflüssigen Buche.

Deutsche Kolonien. Über den Islam in den deutschen Kolonien hat man bisher überaus wenig gewußt. Es war die Hauptarbeit des Referenten während der Berichtsjahre, hier neue Quellen zu erschließen und Synthesen zu versuchen. Im Maiheft der Kolonialen Rundschau 1909 (S. 266ff.) veröffentlichte er eine einleitende Studie: *Ist der Islam eine Gefahr für unsere Kolonien?* Dieser folgte 1910: *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas* (Internat. Wochenschrift vom 19. Febr. 1910, auch französisch als Broschüre erschienen) und im Herbst des gleichen Jahres *Staat und Mission in der Islampolitik* (Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1910, S. 638ff.). Diese Aufsätze lösten eine lebhafte Diskussion aus, die sich besonders auf dem Kolonialkongreß in einer großen Debatte niederschlug. Außer dem Verfasser sprachen damals Lic. Axenfeld über *Die Aus-*

breitung des Islam in Afrika und ihre Bedeutung für die deutschen Kolonien und Hubert Hansen über das Thema: *Welche Aufgaben stellt die Ausbreitung des Islam den Missionen und Ansiedlern in den deutschen Kolonien?* Auch die umfangreiche Diskussion brachte mancherlei wertvolle Anregungen, die in der Veröffentlichung leider nur in verkürzter Form erschienen sind. Gegen die Gedanken des Referenten, der dem Islam gegenüber wohlwollende Neutralität, ja eine gewisse Anerkennung empfohlen hatte, ergreift Pater Acker das Wort im Jahrbuch über die deutschen Kolonien IV, wo er einen Artikel *Der Islam und die Kolonisierung Afrikas* veröffentlicht. Pater Acker tut sich viel darauf zugute, daß er den Islam kenne, wie er ist, während alle wohlwollenden Beurteiler des Islam diesen nur kennen „wie er in Büchern beschrieben wird." Das hindert ihn aber nicht, diesen populären Islam mit einem Christentum zu vergleichen — „wie es in Büchern beschrieben wird". Sogar „Scheiterhaufen wegen Hexerei" werden dem Islam aufs Schuldkonto geschrieben O heilige Klio! — Wie turmhoch steht über dieser engen Geschichts- und Problemauffassung die Darstellung von Carl Mirbt in seinem wirklich guten Buche: *Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten* (Tübingen 1910). Auch hier wird die Islamfrage eingehend gewürdigt. Zwar bin ich prinzipiell anderer Anschauung als der Verfasser, wenigstens in wichtigen Punkten, aber trotzdem muß ich die objektive Würdigung des Problems durch Mirbt dankbar anerkennen. Eine weitere Zusammenstellung der von Missionsseite veröffentlichten Literatur findet sich in G. Simon *Wegweiser durch die Literatur der Mohammedanermission* (Studentenbund für Mission, ohne Jahr). Ein solcher Führer ist nützlich, aber er hätte sorgfältiger kompiliert werden dürfen. Auch sind die beigefügten Würdigungen gelegentlich irreleitend.[1])

[1]) Um die Methode zu charakterisieren, ein Beispiel. Zu meinem *Christentum und Islam* wird gesagt: „Eine Darstellung der Beziehungen zwischen Christentum und Islam von dem Standpunkt der religions-

Die wichtigste Literatur befindet sich auch in einem Aufsatz des Referenten zusammengestellt, in dem er versuchte, altes und neues Material über Deutsch-Ostafrika zu einem Bilde des Islam in unserem Schutzgebiet zusammenzufassen. Der Aufsatz ist als *Materialien zur Kenntnis des Islam in Deutsch-Ostafrika* in Der Islam II, 1 ff. erschienen und behandelt 1. die Sektengliederung des ostafrikanischen Islam, 2. Ausbreitung und Charakter, 3. die literarischen Grundlagen, 4. das Zauberwesen und 5. Ereignisse aus jüngster Zeit (Mekkabrief usw.). Als besonders nützlich, wenn auch im einzelnen angreifbar, möchte ich die Arbeiten von Missionssuperintendent Klamroth in der allgemeinen Missionszeitschrift 37, 477 ff. und 536 ff. erwähnen. Von etwas größerem Umfange ist seine Studie *Der Islam in Deutsch-Ostafrika* (Berlin 1912), eine beachtenswerte Materialsammlung, über die ich ausführlicher in Der Islam III berichte. Für Westafrika ist die wichtigste Erscheinung Kurt Strümpells *Die Geschichte Adamauas nach mündlichen Überlieferungen* (Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft zu Hamburg, 26, 1912 S. 46 ff.). Obwohl eine politische Geschichte der Fulbe, gibt uns die Arbeit doch auch zugleich eine Darstellung der allmählichen Ausbreitung des Islam im Hinterlande unserer Kolonie Kamerun. Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhange auch meinen Aufsatz *Zur Geschichte des östlichen Sudan*, der sich auch mit der Islamisierung des Tschadseegebietes beschäftigt, aus Der Islam I, S. 153 ff. erwähnen.

geschichtlichen Schule. („Das Christentum ist nur eine von vielen ganz ähnlichen, verständigen Religionsformen" S. 8)." Das Zitat soll deutlich den Hauptsatz begründen. Nun aber steht an der zitierten Stelle: „Es erging ihm [nämlich Muhammed] ähnlich wie den Theologen des 18. Jahrhunderts, die plötzlich bemerkend, daß das Christentum nur eine von vielen ganz ähnlichen, verständigen Religionsformen ist, zum Begriff einer allen zugrunde liegenden reinen und natürlichen Religion kommen mußten." Was ich also referierend von den Theologen des 18. Jahrhunderts gesagt hatte, gilt als der Ausdruck meiner Auffassung vom Christentum. Ob man durch solche Methoden wirklich die frommen Schäflein vor der List des protestantischen Modernismus rettet?

Obwohl dieser Bericht die große in den letzten Jahren erschienene Islamliteratur nicht lückenlos hat würdigen können, so hoffe ich doch, ein gewisses Bild von der gewaltigen Ausdehnung der Islamstudien gegeben zu haben. An Extensität haben diese Studien ebenso zugenommen wie an Intensität und Differenzierung. Es wird bald für den einzelnen nicht mehr möglich sein, das ganze Forschungsfeld zu überschauen. Um so nötiger aber wird die Synthese auf Einzelgebieten. Ich habe versucht, gewisse Gruppen zusammenzufassen, was nicht möglich war, ohne gelegentlich Zusammengehöriges zu trennen. Wenn ich dabei einzelne Arbeiten übersehen habe, so mögen mir das die betreffenden Autoren verzeihen. Mit Absicht habe ich kein Buch totgeschwiegen, sofern es zur Sache gehörte, sondern, wenn ich abweichender Meinung war, das lieber offen ausgesprochen. Ich scheide von dieser nicht immer erquicklichen Arbeit in dem frohen Bewußtsein, daß auf dem Gebiete der Islamkunde starke und gute Arbeit geleistet worden ist.

9 Altgermanische Religion[1]

Von **Fr. Kauffmann** in Kiel

Es gewinnt mehr und mehr den Anschein, als ob die religionsgeschichtlichen Interessen der Gegenwart nun auch endgültig die Gunst der Germanisten besitzen. Vertreter der deutschen und der nordischen Philologie haben nicht bloß Darstellungen der Mythologie, sondern auch der Religion der Germanen auf den Markt gegeben[2] und ein bekannter Literarhistoriker ist mit einem Buch anspruchsvollen Titels, dem der Inhalt nicht adäquat ist, hinzugekommen, durch das für die Poetik mythologischer Dichtung einiges abgefallen sein dürfte.[3] Von Märchenstudien her hat aber Fr. v. d. Leyen einen weit erfolgreicheren Anlauf genommen, um in den Motivenschatz der nordischen Mythologie ordnend vorzudringen[4]; es verdient namentlich das Motiv der „Seelenreise" in der vom Verfasser gegebenen Beleuchtung festgehalten zu werden, denn es hat sich bereits gezeigt, daß es für die Mythologie des deutschen Märchens — als einer volkstümlichen Gattung der Visionsliteratur — grundlegende Bedeu-

[1] Vgl. *Archiv* XI S. 105 ff.

[2] W. Golther *Religion und Mythus der Germanen.* Leipzig 1909; für die Angelsachsen vgl. A. Brandl in *Pauls Grundr. d. german. Phil.* II² 949 f.; für Island: Th. Melsted *Islendinga Saga* 2 (1910), 85 ff.; für Scandinavien: A. Olrik *Nordisches Geistesleben* (1908), S. 20 ff., 31 ff., 95 ff.; H. Fischer *Germanische Religion* in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* hrsgg. von F. M. Schiele, Tüb. 1908 ff. J. Hoops *Reallexikon der germanischen Altertumskunde.* Straßb. 1911 ff. E. Lehmann *Textbuch zur Religionsgeschichte* (Leipz. 1912) S. 356 ff. (Germanische Religion).

[3] R. M. Meyer *Altgermanische Religionsgeschichte.* Leipz. 1911.

[4] *Das Märchen.* Leipz. 1911. *Deutsches Sagenbuch.* Erster Teil: *Die Götter und Göttersagen der Germanen.* München 1909; vgl. *„Der gefesselte Unhold" (Loki).* Prager Studien 8 (1908), 1 ff.

tung besitzt.[1] Für die literarhistorische Analyse der älteren und ältesten mythologischen und mythographischen Überlieferung ist auch sonst mancherlei geschehen[2]; ich hebe eine dem Euhemerismus des Snorri Sturluson[3] und des Saxo Grammaticus gewidmete Studie von A. Heusler hervor.[4] Der Prolog zur Snorra Edda soll nicht das Werk des Snorri sein (S. 70); das ist eine Behauptung, mit der angesichts der Verworrenheit, unter der die ganze Frage nach der Entstehungs- und Textgeschichte der Edda leidet, noch nicht viel auszurichten ist. Im übrigen spitzt sich das ganze von Heusler in Angriff genommene Problem auf eine Altersbestimmung jener sowohl bei Snorri als bei Saxo verwerteten Urgeschichtsmotive zu, die Beziehungen nach dem Schwarzen Meer und nach Byzanz hin ausdrücken. Sie sind im Keim älter als Ari: der nächstliegenden Annahme, daß es sich dabei im Grunde um Motive der Volkssage handle, die von den Euhemeristen neu stilisiert wurden, ist Heusler leider nicht geneigt, hat sie aber auch nicht zu widerlegen vermocht (S. 96f., 101). Seine wortreiche Untersuchung ist also in ihrem Hauptstück ohne greifbares Ergebnis geblieben; die Skepsis, mit der Heusler über einen geschichtlichen Hintergrund[5] jener literarischen Urgeschichtsmotive urteilt, dürfte nicht mehr zeitgemäß sein.

---

[1] H. Siuts *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen.* Leipz. 1911 (= *Teutonia* Heft 19); ich komme auf dieses Werk unten S. 625 zurück.

[2] Vgl. z. B. F. Jonsson *Völu-Spá.* Kobenhavn 1911. F. Niedner *Ragnarök in der Völuspa. Zeitschr. f. d. Alt.* 49, 239ff. Meißner *Zeitschr. f. d. Phil.* 43, 450f.

[3] R. M. Meyer *Snorri als Mythograph. Arkiv för nord. Filologi* 28 (1911), 109ff.

[4] *Die gelehrte Urgeschichte im altisländischem Schrifttum.* Abhandl. d. Berliner Akademie Phil. hist. Kl 1908, III 1—101; vgl. B. Salin *Heimskringlas tradition om asarnas invandring.* Studier tillägnade O. Montelius (1903) S. 133ff. Ambrosiani *Odinskultens härkomst.* Stockholm 1907.

[5] Es handelt sich um die Einflüsse südosteuropäischer Kultur, die seit der sog. Völkerwanderungszeit bis nach Scandinavien vorgedrungen sind; besonderes Interesse verdient die Wanderung religiöser Vorstellungen, unter denen die auf das Jenseits sich beziehenden, mit dem veränderten Ritus der Totenbestattung wahrscheinlich innerlich zusammenhängenden

Von größter Tragweite sind die bis zu den Elementen durchdringenden Forschungen Axel Olriks, die aus seinen der Volkssage gewidmeten Studien ihre Kraft zogen. Auch er beschäftigte sich zunächst mit dem rein literarhistorischen oder, wenn man lieber will, kunstgeschichtlichen Problem des Mythus und der Mythologie. Er will die letzten, die entscheidenden Kennzeichen mythologischer Dichtung und Poetik innerhalb der religionsgeschichtlichen Überlieferung aufspüren und drückt sie als Stilgesetze, als „Epische Gesetze der Volksdichtung" aus[1], die nur in einem einzigen Punkt noch an Unklarheit zu leiden scheinen und das ist die unpräzise Art, mit der ein sonst so exakter Forscher sich der in ihrer Stilart wesentlich voneinander differierenden Gattungen der Volksdichtung (Sage, Schwank, Märchen) wahllos bedient. Zum zweiten bemüht sich Axel Olrik aber auch um die kultgeschichtliche Bedeutung des Mythus.[2] In ihrer Anlage dünkt mich musterhaft die kleine Arbeit, die Olrik dem Gefjon-Mythus gewidmet hat.[3] Zu Grunde liegt eine (ätiologische) Sage, die für die literarische Gestaltung des Mythus ausschlaggebend blieb. Der Mythus kann aber sowenig

---

eschatologischen Mythen von Himmel und Hölle Würdigung verdienen (Kauffmann *Balder* S. 304. Wundt *Völkerpsychologie* 2, 3, 355ff., 574ff. Fästskrift till H. F. Feilberg S. 562f.).

[1] *Zeitschr. f. d. Alt.* 51, 1ff., vgl. die ausführlichere Darlegung Danske Studier 1907, 194ff. 1908, 69ff., die von G. Schütte (*Oldsagn om Godtjod.* Kbh. 1907) inspiriert worden ist. Ich weise ausdrücklich auf die von Olrik behandelte taciteische Mannusethnogonie hin (vgl. dazu *Arkiv f. nord. Fil.* 23, 245. 25, 333).

[2] Nimmt man den Begriff „Mythus" in dichterischem oder kunstgeschichtlichem Sinn, so könnte man ihn als kultisches Erzeugnis auch mit dem Wort „Legende" (Kultlegende) bezeichnen, vgl. W. Wundt *Archiv* XI 217ff., H. Delehaye *Die hagiographischen Legenden.* Kempten 1907.

[3] *„Når en genstand fra dagliglivet spiller en rolle i en guds myte, har den ofte forinden spillet en rolle i guders dyrkelse"* Danske Studier 1910, 14. *Hvor det samme træk forekommer som skik og som sagn, vil skikken sædvanlig være det oprindelige* S. 19 (vgl. S. 20f.). Aus dem Ritus der Feuererzeugung leitet H. Sperber den Mythus von der Erzeugung der Menschen ab (PB Beitr. 36, 219ff.).

mit jener Sage identifiziert werden, daß Olrik sich lebhaft bemüht, die zufällige literarische Form von dem kultischen Gehalt des Mythus zu unterscheiden. Ihn führt er auf einen Ritus zurück[1], nach ungefähr demselben Verfahren, das ich bereits in meinem Balderbuch empfohlen habe[2] und das wir nun wohl als einen definitiven methodologischen Fortschritt buchen dürfen.

Von den mythologischen Problemen unterscheiden wir die religiösen bzw. religionsgeschichtlichen und es ist leider zu konstatieren, daß sie noch immer — wenigstens in Deutschland — stiefmütterlich bedacht werden. Möchte es Forschern wie H. Hubert und M. Mauß gelingen, ernstere Teilnahme für ihre eindringenden Studien zur religionsgeschichtlichen Prinzipienwissenschaft zu erwecken.[3] Auf philologischer Seite fehlt es aber sogar vorerst noch an dem Vermögen, die Einzelheiten der mythologischen oder sakralen Überlieferung in die Gesamtverfassung und den Gesamtverlauf des germanischen Altertums einzuordnen. Die Institutionen des Gottesdienstes tragen Gemeinschafts- (Genossenschafts- oder Gemeinde-)Charakter und darum müssen die sakralen Lebensordnungen zu dem ganzen Wesen der gesellschaftlichen Ordnungen in Beziehung gesetzt und auch um ihrer technischen Einzelheiten willen müssen die Privat- und Staatsalter-

---

[1] Danske Studier 1910, 1 ff.

[2] In der gleichen Richtung bewegen sich C. W. v. Sydow *Tors färd till Utgård.* Danske Studier 1910, 65 ff. H. Celander *Lokes mytiska ursprung.* Uppsala Universitets Årsskrift 1910, Bil. B. S. 18 ff. vgl S. 100 ff., 107 ff., 114, 132 (literarisches Portrait).

[3] H. Hubert et M. Mauß *Mélanges d'histoire des religions.* Paris 1909 (Bibliothèque de philosophie contemporaine). Den Inhalt des Bandes bildet außer einer Vorrede, in der sich die Verfasser mit ihren Gegnern auseinandersetzen, der prachtvolle Essai sur la nature et la fonction du sacrifice (S. 1—130), es folgt S. 131—187: L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes (Etude analytique et critique de documents ethnographiques), S. 188—229: Etude sommaire de la representation du temps dans la religion et la magie; S. 231—236: Table des matières.

tümer sozusagen als Hintergrund der Sakralaltertümer möglichst hell und scharf beleuchtet werden.[1]

Frohe Aussichten für die Zukunft eröffnet das bedeutende und — von schleppenden Wiederholungen abgesehen — glänzend geschriebene Buch von Vilhelm Grønbech, der die intellektuelle und moralische Konstitution der Germanen zu beschreiben unternommen hat. Indem er den Typus des glücklichen (S. 144ff., 179ff.) und des durch Schuld ins Unglück und in Ehrlosigkeit verstrickten Menschen den Andeutungen der altgermanischen Epik folgend nachzeichnete[2], wollte er die Denkart und die Denkformen, die Gesinnung und die Urteilskraft wiederherstellen, an denen das Schicksal des durch alle Freude und durch alle Not des Lebens geführten, noch nicht zum Individualbewußtsein erwachten, sondern durch die genossenschaftlichen Instinkte gebundenen Mannes im Verkehrskreis seiner „Freunde" (S. 29f.) abgemessen zu werden pflegte. Die Grundbegriffe der profanen Gesellschaftsmoral, mit denen Grønbech sich beschäftigt[3], erweisen sich als unentbehrlich für die Interpretation der mythologischen Dichtung, die ebenfalls auf den großen, leidenschaftlich empfundenen Kontrasten von „Friede" und „Fehde", von „Ehre" und „Rache" (S. 78, 98) beruht, die in ganz andere Formen sich auswirken als die Elemente der christlichen Moral und der

[1] Nicht gut steht es in dieser Beziehung mit der erwähnten *Altgermanischen Religionsgeschichte* von R. M. Meyer, der die konkrete Anschauung verloren hat, wo er Odin zum Gott der freien Bauern, Thor zum himmlischen Gemeindevorsteher der Freien werden läßt (S. 254, 286, 287). Eine große Rolle spielt bei der Einschätzung dieser und auch der anderen Götter die Waffentechnik; R. M. Meyer spricht von Hammerkult, Schwertkult, Speerkult (S. 181ff.), ja sogar von einer altgermanischen „Speerreligion" — „von einer solchen kann man fast so gut wie von der Religion des Kreuzes sprechen" (S. 247) — hat sich aber um den archäologischen Sinn und Zusammenhang dieser Dinge nicht bekümmert.

[2] V. Grønbech *Lykkemand og Niding.* Vor Folkeæt i Oldtiden. Første bog. København 1909; über die Bedeutung von *niding* vgl. S. 106, 178f.; über die durch Zaubermacht begründeten Glücksfälle S. 159ff.

[3] Vgl. jetzt auch A. Heusler *Das Strafrecht der Isländersagas.* Leipz 1911 (z. B. S. 30ff.).

christlichen Religion (S. 146ff.).[1] Man darf sagen, daß Grønbech für die Erforschung der altgermanischen Ethik, der seelischen Struktur der altgermanischen Volksgenossenschaften Bahn gebrochen hat und es liegt nahe, von seinem Standpunkte aus die Forderung zu stellen, daß man nun auch lerne, von dem inneren ins äußere Leben vorzuschreiten und nicht länger mit vagen Rückschlüssen von den realen Außendingen auf die Volkspsyche sich begnüge.

Was die religionsgeschichtlichen Realien (Sakralaltertümer) anlangt, so ist das Tempelwesen der Isländer in den letzten Jahren wiederholt bearbeitet. Zuletzt sind die archäologischen Probleme zu erneuter Diskussion gestellt worden.[2] In den 70er und 80er Jahren des 19. Jahrhunderts hatte schon Sigurður Vigfusson Ausgrabungen auf Island veranstaltet; beachtenswerte Erfolge hat aber erst D. Bruun erzielt. Es ist große Vorsicht geboten, denn auf Island werden vom Volksmund zahlreiche alte Baustätten als Tempelruinen bezeichnet und so lange man der Volksüberlieferung allzu bereitwillig vertraute, konnten auf jener Insel massenhaft altgermanische Tempel angesetzt werden.[3] Um solchem Unheil zu steuern, war zunächst eine kritische Bearbeitung der literarischen Zeugnisse notwendig; sie ist von F. Jonsson geliefert worden.[4] Als brauchbar erwies sich in erster Linie die Tempelbeschreibung eines Snorri Sturluson.[5] Faßte

---

[1] Vgl. Heusler a. a. O. S. 48ff. 235ff.

[2] A. Thümmel *Der germanische Tempel.* Mit 2 Karten. Leipz. Diss. 1909 (= Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache und Literatur, hrsg. von W. Braune Bd. 35, 1ff.). D. Bruun og F. Jonsson *Om hove og hovudgravninger på Island.* København 1910 (= Aarbøger f. nord. oldkyndighed og historie 1909, 245ff.); vgl. E. Schröder *Korrespondenzblatt d. Gesamtvereins der deutschen Altertumsvereine* 1910, 471. *Röm.-german. Korrespondenzblatt* 1910, 47f. *Korrespondenzblatt f. Anthropologie* 1911, 22.

[3] Vgl. die Hinweise in Kålunds *Bidrag til en histor. topograf. Beskrivelse* und Aarbøger 1909, 308ff.; mit Erfolg könnte vielleicht bei Mjovanes gegraben werden (S. 314f.).

[4] *Arbók hins isl. fornleifafjel.* 1898, 28ff.; vgl. Aarbøger 1909, 258ff.

[5] Heimskringla ed. F. Jonsson 1, 187; vgl. auch *Eyrbyggjasaga* c. 4.

man ferner die Ergebnisse ins Auge, die die nordischen Archäologen für den Stand der Holzbautechnik (namentlich auf Grund der monumentalen Schiffsbauten der Völkerwanderungs- und der Wikingerzeit) gewonnen hatten[1], so eröffneten sich nicht ungünstige Aspekte für das isländische Tempelwesen. Man hätte aber dabei die südeuropäischen Verhältnisse nicht außer acht lassen sollen. Was dort in der Zeit des Überganges aus einem tempellosen Dasein in eine mit Festhäusern und mit Gotteshäusern versehene Architekturperiode sich abspielte, darf typische Bedeutung beanspruchen. Mit Recht hat darum neuerdings Loeschcke empfohlen, die bisher bekannten Grundrisse isländischer Tempel mit den südlichen Tempelanlagen zu kombinieren.[2] Die in Griechenland übliche Zweiteilung, daß ein Wohnhaus für die Götter eingerichtet und dazu ein Festraum für die gottesdienstlichen Feiern gefügt wurde, ist auch für den isländischen Tempel wesentlich. Er enthielt unter einem und demselben Dach das Gotteshaus und durch eine Wand von ihm getrennt die Festhalle, in der die Opfergemeinde bei Mahl und Trunk ihres Gottes sich freute. Es war am Ende der heidnischen Zeit noch nicht allgemeine Sitte, daß die Opferfeste in einem Festhaus stattfinden mußten; es gab stets religiös geweihte Zusammenkünfte unter freiem Himmel (z. B. auf Grabhügeln). Aber historisch bedeutsam ist die Neuerung, daß neben diesen primitiveren Kultstätten (anord. *vé*) auch geschlossene Häuser für den Gottesdienst errichtet worden sind; sie bestanden aus einem Haus für den Gott oder die Götter einer Kultgemeinde (anord. *hǫrgr*) und aus einer anstoßenden Halle für die zum Gottesdienst sich versammelnde Gemeinde (anord. *hof*)[3]; ein altisländischer Tempel setzte sich aus *hǫrgr* + *hof* zusammen. Sowohl unter *hof* als unter *hǫrgr*

[1] O. Montelius *Kulturgeschichte Schwedens* (Leipz. 1906) S. 259 ff. G. Gustafson *Norges Oldtid* (Kristiania 1906) S. 129 ff. (dazu das farbige Titelbild).

[2] *Römisch-germanisches Korrespondenzblatt* 1910, 48.

[3] In Nordfriesland bedeutet *hof* noch heutigentags die „Kirche", in der die Gemeinde sich versammelt.

ist ein Haus zu verstehen; es sei denn daß mit *hǫrgr* das Hauptstück des Götterhauses, der Opfertisch (Altar) gemeint war; wahrscheinlich ist letzteres die Grundbedeutung von *hǫrgr*, die aus einer Zeit stammt, da der Opfertisch noch unter freiem Himmel auf einem *vé* sich befand[1] und auf einem geweihten (kreisförmig in die Erde geritzten?) *templum* = *hǫrgr* (Opferbezirk) sich erhob.[2]

Nach Tempelgebäuden ist neuerdings wieder mit besonderem Eifer auf Island gesucht worden. Bei den Besonderheiten der isländischen Landesverwaltung darf angenommen werden, daß es andere Tempel- und Hallenbauten als zum Privateigentum der Bezirksvorsteher gehörende „Höfe" in der Art der späteren Eigenkirchen nicht gegeben hat.[3] Da Island zu Ende der heidnischen Zeit in 39 Bezirke eingeteilt war, sind ebensoviele Tempel und Tempelgemeinden unter herrschaftlicher Leitung eines *hofgodi* denkbar. Einen weiteren Anhalt der Forschung bieten die topographischen Notizen der altisländischen Literatur und schließlich die Ortsnamen (*Hof, Hofstaþir, Hofsteigr, Hofsfell* u. a.), für die F. Jónsson Belege aus dem ganzen Lande beigebracht hat (Aarbøger 1909, 252–254). Über die Tempelarchitektur ist dann zunächst wieder die literarische Überlieferung (namentlich die Eyrbyggjasage) zu befragen (a. a. O. S. 258ff.); philologische Interpretation gewährt aber keine ausreichende Klärung unserer Anschauungen; darum mußte von ortskundigen Archäologen der Spaten angesetzt und womöglich ein Tempel-

[1] Über *primitive* Kultanlagen vgl. auch Danske Studier 1910, 22ff.; 1911, 7ff.

[2] E. Goldmann in der Festschrift f. K. von Amira S. 81ff., 97ff. (Eid der lex Ribuaria *in circulo et in hasla = in haraha et in hasla?*); zu der weiteren Bedeutungsentwicklung vgl. ags. *hærgtrafu* (Englische Studien 42, 1ff.). H. M. Schirmer *Horg og hov. Foreningen til norske fortidsmindesmærkers bevaring.* Aarsberetning 1906, 49ff. *Svensk historisk tidskrift* 1910, 2, 47ff. *Deutsche Literaturzeitung* 1910, 1045f. *Germanistische Abhandlungen* hrsg. von F. Vogt 37, 32ff.

[3] Tempel als Zubehör des Herrenhofes: *Internationale Wochenschrift* 1909, 1580f. 1615f.

fundament ausgegraben werden. D. Bruun hat das im Nordosten der Insel (in der Nähe von Mývatn, Suþr-þingeyjarsyssel) gelegene Gehöft *Hofstaþir* in Angriff genommen, woselbst der Ortsname eine Tempelstätte zu verraten schien.[1] Den Ausgrabungsbericht bekommen wir nun in der S. 608 erwähnten, mit Plänen und Abbildungen ausgestatteten Publikation zu Gesicht. In einem so holzarmen Siedelungsgebiet wie Island muß damit gerechnet werden, daß seine Tempel — ebenso wie die Wohnhäuser — auch wenn sie, wofür die Wahrscheinlichkeit sehr groß ist, aus Norwegen bei der ersten Kolonisation im 9. Jahrhundert eingeführt sein sollten, von denen Norwegens und der anderen germanischen Länder sich unterschieden. Was für Island festgestellt werden kann, darf darum keineswegs als urnordisch oder gar als gemeingermanisch angesehen werden. So ist z. B. für Island die Regel, daß die Außenwände der Häuser aus Rasenstücken oder Torfsoden aufgebaut werden (Aarbøger 1909, 268); eben dasselbe muß für die Tempel als selbstverständlich gelten, zumal bei Ausgrabungen nicht die geringste Spur aufgehenden Mauerwerks, wohl aber im Zickzack aufeinandergeschichtete Torfstücke nachgewiesen werden konnten. Die Rasenwand war in Hofstaþir 1,75 cm dick und ungefähr 1,25 cm hoch, sie verlief nicht winkelrecht, sondern mit leichter, bogenförmiger Außenkrümmung, so daß man den Grundriß den Konturen eines 36,3 m langen, in der Mitte 8,25, an den Enden 1,6 m breiten Schiffsrumpfes (mit abgestumpften Steven) vergleichen könnte. Den Seitenwänden entlang waren Sitzbänke angebracht, auf denen erforderlichenfalls 100 Personen Platz fanden, an der Ostseite befand sich eine bequeme Tür mit gut erhaltener Schwelle und in der Mittelachse des tieferliegenden Innenraums wurde die Hauptfeuerstelle gefunden; sie war an Holzkohlen (von der Birke) und aufrecht stehenden Steinen kenntlich; kleinere Feuerstellen konnten sonst mehrfach in der Halle nachgewiesen wer-

[1] Aarbøger 1909, 265 ff.; Thümmel (Beitr. 35, 7. 39 f.) hatte gerade dieser Ruine das stärkste Mißtrauen entgegengebracht.

den[1]. Ihre räumliche Gliederung war durch zwei Paare von Ständern gegeben, die das Dach trugen. Durch eine Zwischenwand, die nirgends durch eine Türanlage unterbrochen wurde[2], hat man von der Festhalle an deren Nordseite eine kleinere, längliche Zelle (anord. *afhus*) abgesondert, die ca. 6 m lang und ca. 4 m breit gewesen ist und in der Südwestecke ihren Eingang hatte.[3] D. Bruun und F. Jonsson hegen nicht den geringsten Zweifel, daß sie auf Hofstaþir bei Mývatn eine echte Tempelruine angetroffen haben — vollbeweisende Merkmale liegen indessen nicht vor. Die innerhalb des Bauwerks gemachten Einzelfunde sind sehr geringfügig und nichtssagend (eiserne Messer, Wetzsteine, Haustierknochen zum Teil des Marks halber gespalten); am ehesten wird man sich auf die von den bewährten Forschern überzeugend begründete Sonderung jener Anlage (große Festhalle *[gildiskáli]*[4] und kleine Tempelzelle *[afhus]*) stützen dürfen, denn die Tatsache muß als absolut wesentlich hervorgehoben werden, daß der isländische Tempel der Hauptsache nach ein Gildehaus gewesen ist, das in einem angebauten Koben über ein Gotteshaus verfügte.[5] Namentlich muß aber gesagt werden, daß durch die Publikation von D. Bruun und F. Jonsson die Abhandlung von Thümmel antiquiert worden ist; immerhin kann sie noch gute Dienste leisten, wo die älteren Arbeiten der Skandinavier nicht zugänglich sein sollten; manche der Einzelbehauptungen Thümmels wie z. B. seine Unterscheidung von Haupttempel und Privattempel oder seine These, daß die Kultstätten auf Island

[1] Über die primitive Art, in solchen Gruben zu kochen vgl. Aarboger 1909, 297 ff.

[2] Durch Kohlen und Tierknochen gaben sich Feuerstellen zu erkennen; es muß aber erwähnt werden, daß in jenes *afhus* in späterer Zeit ein Pferdestall eingebaut worden war.

[3] Hieran heften sich interessante Beobachtungen auf dem Gebiete der skandinavischen Kirchenarchitektur (vgl. z. B. *Westdeutsche Zeitschr.* 28, 138).

[4] Vgl. hierzu auch K. Rhamm *Ethnographische Beiträge zur germanisch-slawischen Altertumskunde* 2, 1 (1908) S. 392 ff.

[5] Maurer *Bekehrung* 2, 231.

auf Bergen oder Hügeln gelegen seien, lassen eine ausreichende Begründung vermissen.[1]

Die Nachrichten über den Tempel zu Upsala und den daselbst neben der Opferquelle erwähnten immer grünenden Baum sind mit Bezug auf den Yggdrasillmythus von L. Fr. Läffler einer erneuten Besprechung unterzogen worden[2] und das Wesen unserer deutschen *irminsul* hat A. Olrik mit Hilfe lappischer Parallelen genauer bestimmen und mit einem Opfergebrauch bei primitiven Götterbildern kombinieren wollen.[3]

In das Opferwesen schlagen mehrere der erwähnten und noch zu erwähnenden Arbeiten ein.[4] Sehr weit hergeholt ist der Beitrag E. Brates zum altnordischen Festkalender[5] und in nicht unwesentlichen Punkten anfechtbar die Einzelstudie, die E. Mogk dem Menschenopfer gewidmet hat.[6] Der Verfasser bestrebte sich,

---

[1] Er behandelt S. 97 ff. den nordgermanischen Tempelbau außerhalb Islands und S. 115 ff. den südgermanischen Tempel (*irminsul* vgl. hierzu A. Olrik *Maal og Minne* 1910, 1 ff.). Nach Thümmel soll Tempelkult eine spezifisch nordgermanische unter römischem Einfluß gewonnene Errungenschaft gewesen sein, wozu die Beobachtung stimme, daß bei den Südgermanen Privattempel sich nicht nachweisen lassen. Vor diesem Irrtum hätte ihn die Kenntnis der Stutzschen Forschungen über die Eigenkirchen bewahren können (vgl. jetzt *Internationale Wochenschrift* 1909, 1578 ff.).

[2] *Fästskrift till H. F. Feilberg* (Stockholm 1911) S. 617 ff., 694; der Baum wird als „Eibe" erklärt.

[3] In der norwegischen Zeitschrift *Maal og minne* 1910, 1 ff.; vgl. hierzu Rhamm a. a. O. 2, 1, 238. 445. Chadwick *Origin of the english nation* S. 226. *Wörter und Sachen* 1, 40 ff. Zum Fetischismus ist außerdem auf *Archiv* XI 320, XII 147, XIV 309; *Korrespondenzblatt d. d. Gesellsch. f. Anthropologie* 1911, 137 ff. (Maibaum) zu verweisen.

[4] Zum Kult des *Volsi* (*Archiv f. Religionswiss.* 8, 126 f.) vgl. Bergens Museums Aarbog 1909 nr. 7 S. 20 ff. *Arkiv f. nord. Fil.* 26, 342 ff. Danske Studier 1907, 175 f. *Wörter und Sachen* 2, 176. — *Fruchtbarkeitsopfer:* Danske Studier 1908, 242.

[5] *„Höknatten" Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 404 ff.; der Ausdruck wird aus τὰ ἅγια φῶτα (= epiphaniae) abgeleitet.

[6] *Abhandl. d. phil. hist. Kl. der sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* XXVII (1909) nr. XVII S. 603—643; vgl. K. Binding *Die Entstehung der öffentlichen Strafe im germanisch-deutschen Recht.* Leipz. 1908.

das Opferproblem religionsgeschichtlich anzufassen, was wir ihm als Verdienst anrechnen, ist aber ungefähr auf dem Standpunkt von Müllenhoff stehen geblieben (Deutsche Altertumskunde 4, 244). Einen Mangel sehe ich darin, daß Mogk die vorhandenen Zeugnisse nicht ausgeschöpft, die Opferung des Warg[1] und das sogenannte Königsopfer[2] nicht genügend gewürdigt und den aussichtslosen Versuch unternommen hat, das Menschenopfer aus der sakralen Rechtspflege zu eliminieren.[3] Um das Opferwesen als ihren Angelpunkt drehen sich auch die verständig angelegten quellenkritischen Untersuchungen von Wolf v. Unwerth, die der Religionsgeschichte des skandinavischen Nordens zugute kommen.[4] Das 4. Kapitel ist dem Kult des Oðinn gewidmet (S. 80 – 98), im 5. und 6. Kapitel wird ein Gesamtbild von Oðinn als einer chthonischen Gottheit (S. 81) nach den Literaturdenkmälern und nach norwegischer Volkssage (S. 98—153) entworfen; das Besondere in Unwerths Buch ist aber die Vermutung, Oðinn sei, nachdem er in die Religion der Lappen[5] übernommen worden war, in der Gestalt des lappischen *Rota* wiederzufinden. Um diese Hypothese zu rechtfertigen, berichtet v. Unwerth über die Einzelnheiten des Rotakultes (S. 55 ff.) und über die ihm zugrunde liegenden chthonischen Motive (S. 7 ff., 36 ff.). Schließlich vergleicht er die lappischen und nordgermanischen Überlieferungen; er findet, daß durch die Menschenopfer (zur Abwendung von Krankheit und Tod) und durch die Funktion der beiden Götter als Totengötter die Annahme ihrer ursprünglichen Identität hin-

[1] Brunner *Rechtsgeschichte* 1², 234 f. 477. *PB Beitr.* 18, 166. 175. Vita Wulframi bei Müllenhoff a. a. O.

[2] Kauffmann *Balder* S. 174.

[3] Heusler *Strafrecht der Isländersagas* S. 31.

[4] *Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen mit Excursen zur altnordischen Literaturgeschichte.* Breslau 1911, XII 178 S. (Germanistische Abhandlungen hrsg. von Fr. Vogt 37. Heft.)

[5] K. Krohn *Lappische Beiträge zur german. Mythologie. Finn.-ugrische Forschungen* 6, 155 ff. Danske Studier 1908, 240; 1911, 38. *Zeitschr. f. d. Alt.* 51, 13 ff.

länglich begründet sei (S. 153ff.), erklärt sich aber auch mit der Vermutung Geldners einverstanden (S. 157 Anm.), wonach die Gestalt des Rota von Haus aus echt lappisch sein könnte und nur einzelne Merkmale von der nahe verwandten germanischen Gottheit auf die lappische übertragen wären (vgl. S. 155), etwa in der Art wie italische Götter mit griechischen kontaminiert worden seien. Durch dies Zugeständnis hat v. Unwerth selbst die Schlüssigkeit seiner Beweisführung aufgehoben. In der Tat handelt es sich um ein verhältnismäßig geringfügiges Quellenmaterial, das im günstigsten Falle nur im Sinne Geldners interpretiert werden könnte; auf die Perspektiven v. Unwerths müssen wir durchaus verzichten, denn das von ihm ausgiebig verwertete Folklore der Nordgermanen bzw. Lappen verträgt nicht die gleiche Beurteilung wie ein Götterkult, was v. Unwerth selbst betont (S. 52ff.). Als Grundelement im Rotakult bezeichnet er ein Pferdeopfer, über das wir durch lappische Missionare des 18. Jahrhunderts unterrichtet sind.[1] Unsere Gewährsmänner haben von Lappen gehört, *Rota* komme und plage die Menschen und das Vieh mit Krankheit; die Leute hätten sich dann nicht anders zu helfen gewußt, als dadurch, daß sie sich durch Opfer von ihm loskauften. „Doch haben sie ihm nicht gern auf die übliche Art geopfert . . . vielmehr haben sie ein vollständiges, totes Pferd in die Erde gegraben[2] zu dem Zweck, damit Rota auf diesem Pferde fort von ihnen in die Unterwelt reiten solle“ (S. 55f.).[3] Dieser Kultakt wurde bereits von Krohn und Olrik als nicht-lappisch erkannt und mit der Odinsreligion in Verbindung gebracht.[4] v. Unwerth bemühte sich nun zu fragen, ob das Pestopfer sich auch aus dem Zusammenhang des Rotakults mit dem Odinskult begreifen lasse (S. 79), bzw. ob man in den Nachrichten über

[1] Quigstad *Kildeskrifter til den lappiske mythologi. Kgl. norske vidensk. selbsk. skrifter* Trondhjem 1903 S. 15.

[2] Dies geschieht auch bei Rentieropfern (S. 60f.).

[3] „Sie glauben, daß einem Pferdeopfer an die Toten ganz besonders die Kraft innewohne, vom Tode zu befreien“ (S. 60).

[4] Danske Studier 1905, 53.

den lappischen *Rota*kult ein Survival des Odinskultes erblicken dürfe (S. 153). Er erinnert an die allgemein bekannte Sitte, bei Viehseuchen ein lebendes Tier zu begraben (S. 68), ist aber dabei über die Rolle, die das Pferd spielt, nicht ins reine gekommen (S. 71).[1] Weil jedoch *Rota* in blauer Kleidung sich den Lappen offenbarte (S. 73), weil er als Reiter vorgestellt wird (S. 74), weil der Wolf in einer gewissen Beziehung zu ihm zu stehen scheint (S. 76) und weil möglicherweise noch einige entferntere Parallelen zwischen Oðinn und Rota gezogen werden können — läßt sich zwar Rota nicht mit Oðinn identifizieren, aber in der Tat die These v. Unwerths verteidigen, daß bei den Nordgermanen das Pferd Opfertier gewesen sein müsse (S. 157), obwohl für das Pferdeopfer keine direkten nordgermanischen Zeugnisse vorliegen.[2]

Mit Oðinn beschäftigte sich noch A. M. Sturtevant[3]; das Hauptinteresse der Forscher wandte sich aber der durch Tacitus bezeugten Nerthus zu, deren Kult geradezu paradigmatische Bedeutung gewonnen zu haben scheint.

M. Olsen leitete aus dem norwegischen und schwedischen Ortsnamen *Hernevi* einen *i*-Stamm *Harni* ab, der von ihm etymologisch zu *Κρόνος* („Zeitiger der Frucht") gestellt wurde; die Annahme eines *i*-Stammes ermöglichte es ihm, den gen. *Herna* < *Hernar* mit dem westnordischen Götternamen *Horn* (Snorra Edda) zu identifizieren; Horn sollte der ältere Name für Freyja und Vegetationsgöttin gewesen sein[4]. Die Bedenken, die von grammatischer Seite gegen jene Gleichung erhoben werden

---

[1] Vgl. jetzt *Wörter und Sachen* 2, 174, 178f.

[2] Unter den Excursen verdient der vierte hervorgehoben zu werden, in dem v. U. das Ynglingatal als eine aus heidnischer Zeit stammende Quelle würdigt (S. 175); vgl. zu diesem wichtigen Quellenwerk L. Levander *Antikvarisk tidskrift för Sverige* 18, 3, 1ff. (anord. *dísir* S. 25ff.), der auch schon das Pferdeopfer der Lappen gestreift hat (S. 33ff.).

[3] *The relation of Loddfáfnir to Odin in the Hávamál. Journal of english and germanic Philology* 10 (1911), 42ff.

[4] *Christiania videnskabs-selskabs forhandlinger for* 1908 nr. 6.

müssen, sind von O. Lundberg und H. Sperber kräftig zur Geltung gebracht worden; sie haben zugleich einen neuen Weg gesucht, um jenen Ortsnamen — für den die Belege erheblich vermehrt worden sind — mit westnord. *Hǫrn* in Verbindung zu halten und Lundberg hat jene Kultstätte *(Hernevi)* zum Schauplatz eines Gottesdienstes erhoben, der auf Grund archäologischen und folkloristischen Materials mit dem Nerthuskult kombiniert und als Fruchtbarkeitsritus gedeutet worden ist[1]. In den Kreis von Nerthus, Njǫrþr, Freyr fallende Ortsnamen hat A. Noreen besprochen[2] und mehrfach ist neuerer nordischer Volksbrauch als Nerthus-Freyr-Ritual erklärt worden[3]; am vielseitigsten ist A. Olrik bei seiner Studie über *Gefjon* verfahren[4], die nach ihrem mythologischen Inhalte bereits gewürdigt wurde (s. o. S. 605). *Gefjon* wird als eine Pfluggöttin gefaßt, deren Kult besonders in einem Pflugritus zum Ausdruck gelangt (Neujahrsbrauch in England und auf Alsen)[5]; ein Fruchtbarkeitszauber liegt dem Gottesdienst zugrunde; das Pflügen wurde von Männern in Tiermaske unter Leitung einer Frau ausgeführt; aus solchem Neujahrsbrauche ist der Gefjon-Kultus und Gefjon-Mythus abzuleiten; die Göttin wurde von Olrik schließlich als dänische (seeländische) Vegetationsgöttin mit Nerthus gleichgesetzt[6]. Sehr beliebt ist es in neuerer Zeit geworden, sich zur religionsgeschichtlichen Interpretation des mit dem Nerthus-Kult in Analogie stehen-

---

[1] Härnevi: *Uppsala Universitets Årsskrift* 1911 (Stockholm 1912) nr. 4, 1—49 (*Hernar* < *Hørn* < *Harwino*: anord. *horr* [Flachs]; also etwa „Flachsmutter"), vgl. *Anzeiger f. d. Alt.* 32, 164. *Wörter und Sachen* 2, 181.

[2] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 273 ff.

[3] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 489 ff. (Kvarlevor av en Frös-ritualien svensk bröllopslek).

[4] Danske Studier 1910, 1 ff.

[5] Pflugfest in Hollstadt *Archiv* XI, 154 ff.

[6] Auch *Iþunn* wird als dänische Göttin beansprucht (S. 23 ff.). — Über *Nerthus* und ihren Kult vgl. ferner M. Chadwick, *The origin of the english nation* (Cambridge 1907) S. 234 ff.; *Englische Studien* 42, 9 ff.; *Maal og minne* 1, 17 ff. (Gerþr - Nerthus). S. *dieses Archiv* XIV, 310.

den nordischen Freyr-Rituals zu bedienen[1]. Auch Freyr soll in den Gottesdienst der Lappen übernommen worden sein[2]. Die schwer zu einem Bilde zu gestaltenden Nachrichten über *Ullr*[3] werden neuerdings auf *Týr* bezogen[4], über dessen Kultbereich und mythologische Geltung Untersuchungen angestellt worden sind[5]. Die in meinem Balderbuch (S. 111) ausgehobenen Orakelkundgebungen der *Hoþr* haben jetzt auch in A. Olrik einen Anwalt gefunden, der ebenso energisch wie ich es getan für die religiösen Funktionen des altgermanischen Königtums eingetreten ist[6]. Für Balder und seinen Kreis ist sonst nicht viel abgefallen[7]; durch den Mangel geographischer Orientierung und durch phantasievolle Etymologie ist eine dem *Fosete* gewidmete Spezialuntersuchung entwertet worden[8]. Als sehr fruchtbar werden sich dagegen die ausführlichen und gründlichen Arbeiten erweisen, mit denen *þórr* und *Loki* bedacht wurden. Durch eine genaue Kenntnis des archäologischen Materials (vgl. oben S. 608) ist die Schrift von C. Blinkenberg ausgezeichnet, in der die von þórr geführte Waffe (Donnerkeil *Mjǫlnir*) namentlich als Apotropaion eine vielseitig ausgreifende Erörterung gefunden hat[9]. Die Ge-

[1] Chadwick *The origin of the english nation* S. 240ff. — Über eine vermeintliche Bronzestatuette des Gottes Freyr (priapisch) vgl. Fornvännen 1910, 288; weiteres über bildliche Darstellungen in Bergens Museums Aarbog 1909 Nr. 11.

[2] Danske Studier 1907, 72ff. *Maal og Minne* 1910, 1ff., vgl. *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 513ff. 541ff.

[3] Chadwick a. a. O. S. 285ff.

[4] M. Olsen *Hærnavi* S. 12f. (oben S. 616).

[5] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 273ff. 541ff.

[6] Danske Studier 1909, 1ff. *(sitja á haugi).*

[7] Über *Baldr - Longinus* vgl. R. J. Peebles, *The legend of Longinus* (Bryn Mawr 1911) S. 142ff.

[8] Th. Siebs *Beitr.* 35, 535ff. (*in confinio Danorum* S. 544: Küstengebiet westlich der Zuidersee S. 545; Helgoland = „hohes Land", *Fosete* = Ernährer S. 546f.); beachtenswert erscheinen die Ausführungen über die Sage von den Asegen S. 547ff., vgl. *Mitteil. d. Instituts f. österreich. Geschichtsforsch. 7. Ergband* S. 741ff

[9] C. Blinkenberg *Tordenvåbenet i Kultus og Folketro* Kobenh. 1909, vgl. dazu *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 58ff.

schichte von Þórs Böcken, die erst geschlachtet und dann wieder belebt wurden, sowie das Märchen von Þórs Hadesfahrt ist von C. W. v. Sydow in einer tüchtigen, um ihrer literarischen Stoffbeherrschung willen zu rühmenden Monographie quellenkritisch analysiert worden[1]. Es greifen in die *Þórr*-Märchen Motive ein, die eine Verbindung mit *Loki* herstellen und darum auch in den diesem Gotte gewidmeten Beiträgen wiederkehren. Ich hebe namentlich die auf ein Totalbild des Loki abzielenden Debatten hervor, die gegenwärtig in Skandinavien auf der Tagesordnung stehen und wegen ihrer großzügigen Anlage besondere Beachtung verdienen. A. Olrik ging von dem Folklore aus[2], unterschied feinsinnig und zutreffend die Belege, die aus den Kolonien stammen, von denen des Mutterlandes und legte entscheidendes Gewicht darauf, daß in Dänemark flimmerndes Sonnenlicht an den Namen *Lokki* gebunden erscheine, während man in Schweden und Norwegen (Telemarken) *Lokje* für das knisternde Herdfeuer gebrauche. Olrik vermutet hier Zusammenhang mit anord. *logi* (Feuer) und ist geneigt, *logi* und *lokki* als alte Dubletten anzusehen und *Lokki* — der lautlich nicht zu *Loki* stimmt — als den Licht- oder Feuermann zu deuten, obwohl hiermit schwer in Einklang zu bringen ist, wenn Lokje in Telemarken ein Nachtgespenst ist, das die kleinen Kinder holt. Die volkstümliche Figur dieses Lokki soll denn auch nicht von dem Loki der Eddalieder abstammen, sondern umgekehrt werde jenes volkstümliche Gebilde dem eddischen Gott zugrunde liegen. Olrik ist H. Celander entgegengetreten[3], der — nach meiner Meinung mit Recht — den chthonischen Charakter des *Loki* in den Vordergrund stellt, ihn ebenfalls als *vættr* deutet und an die nordischen

---

[1] Danske Studier 1910, 65 ff., 175 ff.; vgl. v. d. Leyen *Beitr.* 33, 382; ferner in *diesem Archiv* XIII, 153. XIV 309.

[2] Danske Studier 1908, 193 ff.; 1909, 69 ff.

[3] H. Celander, *Lokes mytiska ursprung.* Uppsala Universitets årsskrift 1910 Bil. B. S. 18 ff. (= Språkvetenskapliga sällskapets i Uppsala Förhandlingar 1911).

Volksüberlieferungen über *vættir* und *alfar* anknüpft[1], aber *Loki* nicht als Feuerwesen gelten lassen will. In seiner ausführlich begründeten Entgegnung hat aber Olrik vorerst noch keine Konzessionen gemacht[2] und für 1912 (Danske Studier) weitere Auslassungen angekündigt. Es wäre zu wünschen, daß dabei Olrik nachholte, was noch versäumt ist, und etwa nach dem Beispiel seines Gefjon-Aufsatzes die Loki-Überlieferung literarisch (unter Anwendung seiner „epischen Gesetze") und kultisch interpretierte; denn es ist und bleibt die Hauptfrage, die Olrik bisher nicht gestellt hat, ob wir es bei Loki bloß mit einer rein mythologischen Figur — im Stile des Antichrist — oder ob wir es bei ihm mit einem „Gotte" zu tun haben, dem ein Kult gewidmet worden ist. —

Der religionsgeschichtliche Umschwung, der in der Welt der Germanen durch die christliche Mission herbeigeführt wurde — wir bezeichnen ihn mit dem vieldeutigen Ausdruck der „Christianisierung" des Volkes —, hat neuerdings lebhafter die Gelehrten ergriffen. Meine vor längeren Jahren veröffentlichten quellenmäßigen Nachweise[3] beginnen zu wirken und Früchte zu tragen. Hans v. Schubert[4] hat meiner Vorarbeiten sich bedient und ausgeführt, daß die neue Religion das nationale Gepräge der altgermanischen Religion aufrecht erhielt, daß der Kult mit der politischen Verfassung des Volkes in Verbindung geblieben ist und daß die christlichen Priester Staatsbeamte waren (von der Art des *sacerdos civitatis* bei Tacitus). Aus den alten, heimischen Überlieferungen soll sich bei den Germanen (im Gegensatz zum Katholizismus des römischen Reiches) ein Staatskirchentum ent-

[1] Loki in der Edda S. 76 ff. (theriomorphe Epiphanie S. 18 ff., 82 ff., 113; schwed. *lockanät* [= Spinnwebe] ist vielleicht aus älterem *nockanät* entstanden, dann ließe sich *lokke* auch aus *nokke* ableiten vgl. S. 23 f., 50, 53, 62, 72).

[2] *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 548 ff.: Myterne om Loke.

[3] Fr. Kauffmaun *Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte* I—II. Straßb. 1899—1903.

[4] *Staat und Kirche.* Kiel 1906. *Das älteste Christentum oder der sog. Arianismus der Germanen.* Tüb. 1909.

wickelt, Chlodwig soll nach arianischem Vorbild die fränkische Staatskirche organisiert und die Germanisierung des Kirchenrechts zum Siege geführt haben. Darin scheint nun allerdings v. Schubert zu weit gegangen zu sein, wie namentlich Ulrich Stutz in seiner inhaltsreichen Studie „Arianismus und Germanismus“[1] hervorgehoben hat; nach ihm hat Chlodwig nicht das arianische System übernommen, auch das Eigenkirchenwesen ist nicht arianischen Ursprungs, aber daß die Eigenkirchen von den Eigentempeln des germanischen Heidentums abzuleiten seien (s. o. S. 613), hält auch Stutz aufrecht und gibt damit eine Probe davon, wie viel die altgermanische Religionsgeschichte aus den Überlieferungen des Missionszeitalters lernen kann. Um den entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang der neuen mit der alten deutschen Volksreligion aufzudecken, gilt es auch die frühchristliche Literatur der Germanen noch weit gründlicher zu durchforschen als bisher geschehen ist. Gerade diese Studien haben jetzt ebenfalls einen verheißungsvollen Aufschwung genommen[2] und leiten uns auf jenes Feld religionsgeschichtlicher Forschung über, auf dem wir in der christlichen Epoche des deutschen Volkes das Nachleben heidnischer Religionsvorstellungen zu verfolgen haben[3]. Quellenpublikationen sind es vor-

[1] *Internationale Wochenschrift* 1909, 1561; dazu G. Kaufmann *Die welthistorische Bedeutung des Arianismus.* Internationale Wochenschrift 1910, 847 ff.

[2] *Die christlichen Elemente im Beowulf, Anglia* 35, 111. 249. 453. *Religionsgeschichtliche Beiträge zum germanischen Frühchristentum, PB Beitr.* 35, 209; vgl. auch *Arkiv f. nord. Fil.* 24 (1908), 155. G. Grau *Quellen und Verwandtschaften der älteren germ. Darstellungen des jüngsten Gerichts.* Halle 1908; vgl. *Zeitschr. f. d. Phil.* 41, 401 ff. Uppsala Universitets Årsskrift 1910 Bil. C. S. 141 ff. (Muspilli; dazu W. Braune *Althochd. Lesebuch* 7. Aufl. [1911] S. 190 f.).

[3] Aus der Gegenwart läßt sich auch hierfür recht viel lernen; man prüfe nach, wie vieles im deutschen Protestantismus sich als survival aus dem Katholizismus des Mittelalters erhalten hat, und man wird ein Augenmaß dafür bekommen, was etwa im Katholizismus des Mittelalters als Erbe aus der heidnischen Vergangenheit angesprochen werden darf (R. Andree, *Katholisches im Protestantismus.* Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde 1911, 1 f.).

nehmlich, was uns not tut[1]. Mit besonderem Dank begrüßen wir es aber, wenn nicht bloß Dokumente der Volksreligion in größter Fülle vor uns ausgebreitet, sondern auch zugleich in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang eingegliedert werden, wie es in dem grundlegenden Quellenwerk von Adolph Franz geschehen ist, mit dessen Hilfe das Studium des deutschen Aberglaubens ganz wesentlich gefördert werden kann[2]. Namentlich die Quellenkritik befindet sich fortan in einer weit günstigeren Position. Herr Prälat Franz hat gelegentlich selbst schon Schlußfolgerungen gezogen, wie z. B. diese: „Es würde sich zeigen lassen, daß der Pflanzenaberglaube zum größten Teile durch die lateinische Literatur nach Deutschland und durch die lateinkundigen Mönche und Weltpriester unter das Volk gekommen ist“ (1, 421)[3]. Reichliches Material ist auch für die Zaubersprüche abgefallen, die sorgfältigst darauf geprüft sein wollen, wie weit sie durch antik-römische bzw. mittelalterlich-kirchliche Vorbilder nach Form und Inhalt bestimmt worden sind[4].

---

[1] Aus einer Einsiedler Handschrift des 8. Jahrh. hat P. Piper Missionspredigten herausgegeben: *Superstitiones et paganiae Einsidlenses.* Mélanges offerts à M. E. Chatelain (Paris 1910) S. 300ff.

[2] *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909. — Ein Blick in dieses Werk genügt, um zu erkennen, wie groß der Abstand zwischen wissenschaftlichem und dilettantischem Wesen ist, der in zahlreichen, hier nicht zu registrierenden Auslassungen sich breit macht (vgl. z. B. A. Freybe *Der deutsche Volksaberglaube in seinem Verhältnis zum Christentum und im Unterschiede von der Zauberei.* Gotha 1910).

[3] Ich verweise beispielshalber etwa noch auf Osterlamm (> Osterhase?), Ostereier, Osterschinken 1, 553ff., 575ff.; Regenzauber 2, 17f.; Wettersegen 2, 49ff.; Gottesurteil 2, 307ff.; Krankheitsbenediktionen 2, 399ff.; Exorzismen 2, 514ff.

[4] Den bekannten Spruch *Tumbo saz in berge* enthüllt jetzt K. Helm als griech-römisches incantamentum (Hessische Blätter für Volkskunde 8, 131); zum ersten Merseburger Zauberspruch vgl. *PBBeitr.* 35, 312ff.; neue Sprüche sind in Trier gefunden (*Zeitschr. f. d. Alt.* 52, 169), aber von Edward Schröder sprachlich nicht richtig gewertet und darum nicht zutreffend beurteilt worden (vgl. W. Braune, *PB Beitr.* 36, 551. *Althochd. Lesebuch* 7. Aufl. Halle 1911). *Old english charms*: *Modern language review* VI; vgl. Pauls *Grundr. d. german. Phil.* II, 1, 955ff. *PB Beitr.* 37, 150ff. F. Hälsig

Manche abergläubische Einzelheiten sind besprochen[1], insbesondere den Fruchtbarkeitsriten ist Aufmerksamkeit geschenkt worden[2]. W. Jürgensen hat auf Grund der Kinderlieder und der Vaganten- bzw. Gesellschaftslieder, die zu Ehren St. Martins gesungen werden, die Geschichte der volkstümlichen, deutschen Martinsfeier aufzuklären begonnen[3]. Die Heischelieder der Kinder[4] verfolgen mit dem Einsammeln der Gaben einen rituellen Zweck; die Umzüge finden am Vorabend des Festes unter Anführung St. Martins statt (Epiphanie als Vögelchen: vgl. Martinsvogel S. 17, 41 ff. = *Mars* S. 69 f.); die Martinsfeuer dienen einem Reinigungs- und Fruchtbarkeitszauber (S. 27 ff.). Andere Elemente treten bei den Gesellschaftsliedern zutage. Es sind Kultlieder der Martinsgelage, die einerseits auf den Martinswein, andererseits auf die Martinsgans eingestellt waren und mit dem Kult aus Frankreich nach Deutschland übertragen worden sind; französischen Ursprungs ist der Kult, der dem St. Martin als Spender des Weines gewidmet worden ist (bacchischer Martinskult S. 53 ff.) und aus dem Kultus der Gans, die als Opfertier gewertet werden muß, was durch prachtvolle Belege erhärtet werden konnte (S. 62 ff.), hat Jürgensen die Vermutung abgeleitet, daß dieser Zug ebenfalls aus dem Kultus des römischen Mars auf St. Martin übertragen worden sei (S. 70 ff.). Nicht religions-

Der Zauberspruch bei den Germanen bis um die Mitte des 16. Jahrh., Diss. Leipzig 1910. V. J. Mansikka *Über russische Zauberformeln*, Helsingfors 1909. Über Krankheitszauber vgl. Lessiak, *Zeitschr. f. d. Alt.* 53, 101 ff.; über Zauber im allgemeinen: Mogk *Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt.* 1911, 494 ff.

[1] Vgl. *dieses Archiv* XI, 151; XIII, 626; *Böser Blick: Christiania videnskabs selskabs forhandlinger* 1907 Nr. 6; vgl. 1908, Nr. 7 (Amulett). *Tabu*: Danske Studier 1910, 106; 1911, 41. *Maal og minne* 1909, 88 ff. J. Bachmann, *Der Volksaberglaube im nordgauischen Sprachgebiete Böhmens.* Prag 1910.

[2] Vgl. *Schweiz. Arch. f. Volksk.* XI, 238 ff. *Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 27 (1911), 494 ff. *PBBeitr.* 37, 149 f. u. a. (oben S. 613 Anm. 4, 617).

[3] *PBBeitr.* 37, 161.

[4] *Martinslieder* (Untersuchungen und Texte). Breslau 1910 (= Wort und Brauch, volkskundl. Arbeiten, hrsg. von Th. Siebs und M. Hippe. 6. Heft). Sie haben ein beschränktes Verbreitungsgebiet: von Flandern und Brabant bis zur Elbe, fehlen östlich der Elbe und südlich der Mosel und der Lahn (S. 6 ff.).

geschichtlich angelegt, sondern in der Hauptsache deskriptiv gehalten ist die durch reichhaltiges Material ausgezeichnete Darstellung, die A. Kassel dem Kirchweihfest gewidmet hat[1]; es handelt sich dabei einmal um einen Fruchtbarkeitsritus und -Kultus (Erntefest als Opfermahl), zum anderen aber spielen Überlieferungen aus der Neujahrsfeier herein, sofern mit der Kirchweih ein neues Wirtschaftsjahr beginnt. Unsere Volksfeste verdienen die sorgsamste Aufmerksamkeit[2], namentlich die Veranstaltungen der Burschenschaft eines Dorfes haben viel Altertümliches bewahrt[3]; keine ist aber in ihrer Anziehungskraft den Maskentänzen zu vergleichen, wie sie namentlich in den Alpenländern noch heutigentags beobachtet werden können.[4] Dabei handelt es sich allerdings nicht um altgermanische Göttinnen, die man irrtümlicherweise *Holda* oder *Berchta* zu nennen pflegt, sondern Perchtenlauf und Perchtentanz bedeuten einen Vegetationszauber, bei dem die Masken der Vegetationsdämonen unentbehrlich sind. Sie sind heute zu einer kostbaren Rarität geworden und, wenn man von modernen Fabrikaten absieht, nur noch in wenigen Museen in wenigen Exemplaren anzutreffen (z. B. Berliner Museum für Volkskunde); sogar das Salzburger Museum besitzt nicht mehr als 30 Stück, sie sind aus Holz geschnitzt und von derselben Art wie die Masken der sog. Naturvölker; wertvoll sind sie namentlich, sofern die Tiermaske (Haustiere) noch angetroffen wird, die auf theriomorphe Apperzeption der Vegetationsdämonen zurückdeutet.

---

[1] *Messti und Kirwe im Elsaß.* Straßburg 1908.

[2] Ich verweise auf das schöne Buch von E. Kück und H. Sohnrey *Feste und Spiele des deutschen Landvolks* Berlin 1909; vgl. ferner K. Heldmann *Mittelalterliche Volksspiele in den Thür.-Sächs. Landen* Halle 1908; zum Schwerttanz ist jetzt auch *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 39ff. zu berücksichtigen.

[3] Vgl. z. B. K. Adrian *Salzburger Volksspiele, Aufzüge und Tänze* Salzburg 1908 (Aperschnalzen S. 31, Maibaum S. 34, Sonnwendfeier S. 37, Rittprozessionen S. 90).

[4] Adrian, S. 48ff. (*Maskentafel* S. 61); das Hauptverdienst auf diesem Gebiet kommt Frau M. Andree-Eysn zu (*Volkskundliches aus dem bairisch-österreichischen Alpengebiet* Braunschweig 1910).

Der Theriomorphismus besitzt nicht bloß für die Zauberkulte grundlegende Bedeutung, sondern auch für die Volksüberlieferungen insgesamt, namentlich für die Volksdichtung[1]. Bedeutungsvoll war schon die etymologische Kombination Mikkolas, daß *alp* (Elfen) ein Wort für „Seele" sei[2]; sie muß auf *mare* ausgedehnt werden und so gewinnen wir ein großes Gebiet volkstümlicher Überlieferungen, das von dem Gedanken beherrscht ist, daß die Seele theriomorph apperzipiert wurde[3]. Es muß die Epiphanie der Seele ins Auge gefaßt und durch die verschiedenen Gattungen der Volkspoesie verfolgt werden. Für Sage und Märchen ist dies bereits geschehen. O. Tobler hat nachgewiesen[4], daß der Theriomorphismus der Seelenerscheinungen in der deutschen Volkssage noch starke Rückstände abgesetzt hat und daß diese Schicht der dichterischen Motive als die älteste angesprochen werden darf. Haben die Sagen einen Durchgang durch jüngere Vorstellungswelten genommen, so ist der Theriomorphismus durch Anthropomorphismus abgewandelt und beeinflußt worden; die jüngste Stufe, die die dichterische Apperzeption erreicht hat, ist die Spiritualisierung der Seelenvorstellungen im neueren Gespensterglauben. Genau dieselbe entwicklungsgeschichtliche Linie konnte H. Siuts in seinem bereits (S. 604) erwähnten Buche für die Volksmärchen festhalten[5]. Wir werden uns daran gewöhnen müssen, das Märchen, wie ich schon bemerkt habe (S. 603), der volkstümlichen Visionsliteratur einzuverleiben[6]; das dichterische Hauptmotiv ist die „Seelenreise"; die dichterische Ausdrucksweise hängt also von der Stufe ab, auf der das dichterische Denken bezüglich der Apperzeption der Seelenepiphanie

---

[1] Wahllos ist allerlei Buntes zusammengetragen bei K. Knortz *Reptilien und Amphibien in Sage, Sitte und Litteratur* Annaberg 1911.

[2] Bezzenbergers *Beitr.* 22, 241.

[3] Wolf von Unwerth *Eine isländische Mahrensage* Wörter und Sachen 2, 161ff.; vgl. S. 177f.

[4] *Die Epiphanie der Seele in deutscher Volkssage* Diss., Kiel 1911.

[5] *Jenseitsmotive im deutschen Volksmärchen* Leipzig 1911.

[6] Vgl. *Fästskrift till H. F. Feilberg* S. 421ff.

angelangt ist; es ist besonders lehrreich, einunddasselbe Märchenmotiv in seinen Varianten zu studieren und zu beobachten, wie die Varianten sich auf jene drei Zeitstufen des Theriomorphismus, Anthropomorphismus, die Spiritualisierung und ihre höchst interessanten Zwischenstufen verteilen. Siuts hat nun aber auch über diese grundlegenden Elemente hinaus das dichterische Wesen des Märchens mit geradezu schlagender Evidenz dadurch aufgehellt, daß er als sein dichterisches Hauptmotiv die „Hadesfahrt" behandelte. Man hat das Märchen noch nicht in seiner Eigenart erfaßt, wenn man es auf die Erlebnisse einer Seelenreise zurückführt, sondern erst wenn man die Unterwelt (das Jenseits) als Ziel dieser Reise im Auge behält. Für die Unterweltsvorstellungen[1] werden in Zukunft die chthonischen Motive des Märchens nicht außeracht gelassen werden dürfen; welche verschiedenen Völker daran ihren Anteil haben, ist bisher noch nicht mit genügender Deutlichkeit zu sehen; aber angesichts der Wandermotive des Märchens und der Entlehnungen aus den Unterweltmotiven der Griechen, die wir z. B. bei den sog. Grablöwen des deutschen Volksmärchens (S. 272f.) wiedererkennen, kann gar keine Rede davon sein, daß die chthonischen Motive unserer deutschen Volksmärchen mit Haut und Haaren als altheimische Jenseitsvorstellungen ausgebeutet werden dürfen.

Für die allgemeinen Aufgaben der deutschen Volkskunde recht ergiebig sind die Sammlungen des Renwart Cysat (1545 bis 1614), die R. Brandstetter uns zugänglich gemacht hat.[2] Seit 1911 gibt die Gesellschaft für schweizerische Volkskunde

[1] Vgl. M. Landau *Hölle und Fegfeuer in Volksglaube, Dichtung und Kirchenlehre.* Heidelberg 1909.

[2] *Renwart Cysat, der Begründer der schweizerischen Volkskunde* Luzern 1909, vgl. hierzu *Schweiz. Arch. f. Volksk.* 14 (1910), 198. 272 Ich hebe die Nachrichten über das *Wuotansheer* hervor (R. Brandstetter *Die Wuotansage im alten Luzern* Geschichtsfreund Bd. 42; vgl. *Arch. f. schweiz. Volksk* 14, 218ff.; *Mitteil. über volkstüml. Überlieferungen in Württemberg* 1, 2ff.); einen neuen Beleg für *Wuotan* wollte man in dem Vogelnamen *ûtinswal (wuotanesswalwa)* gefunden haben (*Anz. f. d. Alt.* 34, 1), aber diese Etymologie ist sehr fragwürdig.

neben dem „Archiv“ ein Korrespondenzblatt „Schweizer Volkskunde — Folklore suisse“ heraus; neben den älteren und bekannteren Organen deutscher Volksforschung verdienen die württembergischen „Mitteilungen“ und die schlesische Sammlung „Wort und Brauch“ gebührende Hervorhebung.[1] In Skandinavien ist zu den „Danske Studier“ eine schwedische Gründung „Fataburen“[2] und eine norwegische Zeitschrift für Volkskunde unter dem in unserem Bericht wiederholt genannten Titel „Maal og Minne“ hinzugekommen.[3] Auf welcher Höhe die Volkskunde im skandinavischen Norden angelangt ist, ersieht man aber am deutlichsten aus dem Wörterbuch der jütischen Volkssprache, das mit der jüngst (1912) ausgegebenen Lieferung vollendet worden ist und für alle Zeiten ein bewundernswürdiges Denkmal für seinen Autor, den allbekannten Pastor Feilberg, bilden wird. Diesem Altmeister der Volkskunde huldigte ganz Skandinavien zu seinem 80. Geburtstage[4] und auch aus Deutschland soll dem verehrten Manne bei diesem Anlaß die Dankbarkeit der germanistischen Fachgenossen öffentlich bezeugt und herzlicher Glückwunsch zur Vollendung seines eigentlichen Lebenswerkes dargebracht werden.

[1] *Mitteilungen über volkstümliche Überlieferungen in Württemberg* (Sonderabdrücke aus den Württemb. Jahrbüchern f. Statistik und Landeskunde) 2, 1 ff. (Festbrauch); 3, 1 ff. (Sitte und Brauch in der Landwirtschaft); Heft 4 (1910) ist den Sitten und Gebräuchen bei Geburt, Taufe und in der Kindheit gewidmet. *Wort und Brauch*, volkskundliche Arbeiten, hrsg. von Th. Siebs und M Hippe. Breslau 1908 ff.

[2] *Kulturhistorisk tidskrift utg. af B. Salin*, Stockholm 1906 ff.; vgl. z. B. Ostereier 1906, 129; Unterirdische 1906, 193; Elfen 1907, 7; Notfeuer 1907, 29; Maibäume 1907, 193; Riesenbaumeister 1908, 19; Orakelvögel 1908, 83; Blutsbrüderschaft 1908, 220; Quellenkult 1909, 65, 141; Grabkult 1910, 193 (Smörkullen); vgl. *Fästskrift till Feilberg* S. 303 ff. (Dejbjerg).

[3] *Norske studier utgit av Bymaals-Laget ved Magnus Olsen.* Kristiania 1909 ff.

[4] Die von uns wiederholt zitierte „Festschrift“ erschien mit verändertem Titelblatt in schwedischer und dänischer Ausgabe; die schwedische Ausgabe führt den Titel: *Fästskrift till H. F. Feilberg på 80 — årsdagen den 6. August 1911* (= Svenska Landsmål ock svenskt folkliv utg. genom J A. Lundell 1911).

III Mitteilungen und Hinweise

Culte of snakes (New Guinea)

Perhaps the following extract from a letter which I have received Jan 1912 from Samarai, Papua, may be of interest to the readers of this Archiv. It is not often that one has a chance of, so to speak, photographing the first spring of a new religion or something that may grow to a new religion. „We have a burning mountain in these parts on top of which a large snake lives. He appeared to a native the other night, and accused him and his tribe of killing snakes and alligators. The native had to admit that this was so, whereupon the snake said „Well, that is just where you make the mistake. You ought not to kill them, and if you will promise never to do so again I will show you a herb that will cure all illnesses." So he promised, and the snake showed him the herb, and he travelled up the coast spreading this new teaching and warning all against killing any more snakes or alligators. All believed, except the police at Buna Bay, who at first were sceptical, and three of whom actually fired at an alligator. However the same evening the three police were sitting on the beach when the alligator rose out of the water and remonstrated with them, warning them never to do such a thing again. So these three were convinced and converted the rest of the detachment, and now snakes and alligators go unharmed." The writer is my brother The Hon. J. H. P. Murray, Governor of British New Guinea.

Oxford **Gilbert Murray**

Das Fest des „Geburtstages der Zeit" in Nordarabien

Unter den leider so überaus spärlichen Nachrichten, die geeignet wären, über Einzelheiten des antiken Äonkultes einige Aufklärung zu geben, nimmt eine besondere Stelle jener Bericht des Epiphanius (Oehler *Corp. haeresiol.* vol. II 3, p. 633 add.) ein, den Hermann Usener meines Wissens als erster in seinen Untersuchungen über den Ursprung des „Weihnachtsfestes" (I 27) ans Licht gezogen hat. Der große Ketzerbestreiter schildert hier ein in Alexan-

dria im Monat Korion begangenes Fest, an dem die Geburt des Äon durch 'Korē' in einem siebenmaligen Umgang mit dem Bild des jugendlichen Gottes gefeiert wurde, das seine Verehrer zu diesem Zweck aus unterirdischer Krypta heraufholten, um es nach Beendigung der heiligen Handlung wieder an seinen Ort zurückzutragen. Daraus, daß das Äonbild nach Epiphanius mit Kreuzen bezeichnet war, hätte Usener freilich nicht auf christliche Elemente in diesem Kulte schließen dürfen, da das Kreuz — vielleicht handelte es sich sogar um Hakenkreuze oder (in Alexandria!) um *cruces ansatae* — gewiß ein weitverbreitetes vorchristliches Symbol war; auf die tendenziöse Behauptung der Quelle, daß eine Travestie der christlichen Weihnachtsfeier bezweckt worden sei, ist ja an sich nichts zu geben[1]. An diese Festbeschreibung knüpft nun der Kirchenvater die Mitteilung, daß die gleiche Feier (*τοῦτο δὲ καὶ ἐν Πέτρᾳ τῇ πόλει . . . ἐν τῷ ἐκεῖσε εἰδωλίῳ οὕτως γίνεται*) auch in Elusa (= Ḥalaṣah, nach der arabischen Bezeichnung des Venussterns; vgl. ZDMG 38, 647f.) in Nordarabien[2] und im idumäischen Petra

[1] Seit diese Notiz dem Archiv eingesandt wurde, ist ein Aufsatz von Franz Cumont in den CRAIBL 1911 Mai S. 292 „Le natalis invicti" erschienen. Cumont hat das anonyme von Lobeck, Aglaoph. II p. 1227 z, Usener l. c. und Frazer, Adonis Attis Osiris p. 254, 6 benützte Gregorscholion über ein heidnisches Weihnachtsfest auf seine Quelle, Cosmas von Jerusalem (seit 743 Bischof von Maïuma, einer nur wenige Meilen von dem oben erwähnten Elusa entfernten Stadt), *Συναγωγὴ καὶ ἐξήγησις ὧν ἐμνήσθη ἱστοριῶν ὁ θεῖος Γρηγόριος* Migne, Patr. Gr. XXXVIII 342ff. zurückgeführt. Die Stelle lautet: *Ταύτην ἤγον ἔκπαλαι δὲ τὴν ἡμέραν ἑορτὴν Ἕλληνες καθ' ἣν ἐτελοῦντο κατὰ τὸ μεσονύκτιον ἐν ἀδύτοις τισὶν ὑπεισερχόμενοι, ὅθεν ἐξιόντες ἔκραζον «Ἡ Παρθένος ἔτεκεν, αὔξει φῶς.» Ταύτην Ἐπιφάνιος ὁ μέγας τῆς Κυπρίων ἱερεύς φησι τὴν ἑορτὴν καὶ Σαρρακηνοὺς ἄγειν τῇ παρ' αὐτῶν σεβομένῃ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὲ Χαμαρᾶ* (sic; über diese u. die durch Johann v. Damaskus bezeugte Form *χαβάρ* vgl. meinen unten angeführten Aufsatz Kuba-Kybele im Philologus LXVIII) *τῇ αὐτῶν προσαγορεύουσι γλώσσῃ.* Die alexandrinische Feier, die auch Cumont l. c. p. 295, 6 gegen Usener nicht für gnostisch, sondern für rein heidnisch erklärt, ist nun auch durch die bereits von Cumont benutzte Notiz *Ἡλίου γενέθλιον. αὔξει φῶς* zum 25. Dez. in dem von F. Boll herausgegebenen Kalender des Astrologen Antiochus (unterägyptisch, Wende des II./III. Jhdts. n. Chr.); Sitz. Ber. Akad. Heidelberg XVI p. 16 u. p. 40 Anm. bezeugt; p. 295 n. 3 vermutet Cumont mit Recht, daß das Fest wahrscheinlich auch in der Diöcese Maïuma des Cosmas, u. zw. in Gaza gefeiert wurde, wo Marc. Diaconus (vita Porphyrii § 64) einen Tempel des 'Helios' unmittelbar neben einem der 'Kore' nennt, und verweist auf Dussaud, Relig. des Nosairis 1900 p. 147ff., wonach auch die Harranier die Feier wahrscheinlich kannten, die sich bis heute bei den nordsyrischen Nosairiern erhalten hat.

[2] Das in Elusa begangene Fest wird auch von Hieronymus im Leben des hl. Hilarion (Migne PL XXIII col. 41 B, cf. Cumont, Rev. hist. rel. LXIV [1911] p. 147 n. 2) mit folgenden Worten erwähnt: *Vadens Hilarion in desertum Cades . . pervenit Elusam eo forte die, quo anniversaria so-*

zur Wintersonnwendzeit begangen werde, und erwähnt dabei auch die arabischen, genauer gesagt nabatäischen Namen der beiden beteiligten Gottheiten: *Ἀραβικῇ διαλέκτῳ ἐξυμνοῦσιν τὴν παρθένον καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χααβοῦ* (der hs. Lautbestand[1] *Χααμοῦ* entspricht der bekannten, auch im Babylonischen nachweisbaren Aussprache von *m* wie *w*; vgl. unten יום und יבן für 'Zeit' im aram.; das *-ου* ist die im Nabatäischen auch für Feminina übliche Endung auf ו; zum Namen selbst, dessen Identität mit der altmekkanischen 'Kaʿaba' bekannt ist, sowie über seine Doppelbedeutung 'Würfel' und 'Jungfrau', wörtlich „Mädchen mit reifer, voller Brust", vgl. Blochet, *Le culte d'Aphrodite Anahita chez les Arabes du Paganisme, Revue de linguistique* XXXV 1902, p. 5 ff. und Eisler, Philol. LXVIII, p. 121 ff.) *τουτέστι Κόρη ἤ γ' οὖν Παρθένος καὶ τὸν ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Δουσάρην τούτεστιν Μονογενῆ τοῦ Δεσπότου.* Auch hier ist in den Tatsachen selbst nichts Christliches zu finden, da die Gleichsetzung der *Χααβοῦ* mit der Madonna dem Epiphanius ebenso ausschließlich zugehört wie die christliche (NB. falsche) Etymologie des Dhu'l Šarā als *Μονογενής*. Anderseits würde man gewiß nie wagen, den Übergang *τοῦτο δὲ καὶ* usw. bei Epiphanius so zu pressen, daß man auch die Festfeiern von Petra und Ḫalaṣah als Geburtstage einer Gottheit der personifizierten Zeit in Anspruch nehmen dürfte, obwohl es nicht an Zeugnissen eines Äonkultes bei den Arabern fehlt (vgl. Wellhausen, Reste arab. Heidentums S. 58, [1] S. 66.: ʿAud, sagt Ibn al Kalbi, sei ein Götze der [ostarabischen] Bakr Vâil. ʿAud, ein altes, nie mit dem Artikel versehenes, gewöhnlich als Adverb gebrauchtes Wort [hebr. עד] bedeutet die unendliche Zeit. Eine arabische Dichterstelle [Orelli, Die hebr. Synonyma der Zeit und Ewigkeit, Leipzig 1871, S. 107] erwähnt den Stein dieser Gottheit als den „blutumflossenen ʿAud".) Neuerdings bin ich jedoch auf ein weiteres meines Wissens noch nie beachtetes Quellenzeugnis aufmerksam geworden, das gerade nach dieser Richtung den Epiphanius in überraschender Weise ergänzt. Es findet sich in der berüchtigten „Agrikultur der Nabatäer" des Ibn Waḥšijja (um 904 n. Chr., einer aramäischen Familie im ʿIraḳ [Südbabylonien] entstammend). Diese

lemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illam ob Luciferum cuius cultui Saracenorum natio (Σαρακηνοί von šrk 'Morgenstern' wie *Ἀγαρηνοί* von *ḥaǧar* 'Stein') *dedita est.* Der Heilige beschwört die Volksmenge *ut Deum magis quam lapides colerent.* Zur Gleichsetzung der Göttin mit dem Venusgestirn vgl. die Parallelstellen im Philologus LXVIII S. 175, Anm. 172; die *lapides* sind natürlich die Cultsymbole der Kaʿaba, oder wie sie hier hieß Ḫalaṣah, und ihres Paredros, des Dusares oder hier Dhu'l Ḫalaṣah.

[1] Der Epiphaniustext beruht hier auf einem einzigen Codex (einem Marcianus); cf. Cumont l. c. 293, 3.

seltsame Fälschung, die sich als Übersetzung einer altbabylonischen Quelle ausgibt und den Beweis erbringen will, wie hoch die Kultur der Babylonier über der der verhaßten arabischen Unterdrücker stand, sollte nach dem Zeugnis des greisen Petersburger Orientalisten Chwolson[1] (Die Ssabier II 911; Über die Überreste der altbabyl. Literatur *Mem. Acad. St. Petersbourg* VIII 1859, p. 411 und 514 [83 und 186 des Sonderabdrucks]) auf p. 178f. des ersten Teils ein ʿaltbabylonisches' Hauptfest erwähnen, das auf den 24. des ersten Kânun, d. h. die Wintersonnenwende, fiel und arabisch *ʿîd mîlad az-zamân* „Fest der Geburt der Zeit" hieß. Es ist bekannt, daß jene von Chwolson und Ewald für uralt gehaltene Abhandlung des ʿnabatäischen Herodot' durch v. Gutschmid (ZDMG XV 1860, 1—110 = Kl. Schr. II 568—753) und Ernest Renan (*Revue germanique* X 1860, p. 136—166; *L'Institut* 1860, p. 37—44; *Mem. de l'Institut* 24, 1 [1860] p. 139—190) als freie Erfindung des Ibn Waḥšijja entlarvt und daher bis jetzt noch nicht *in extenso* herausgegeben worden ist. So wenig man also daran denken kann, jene Nachricht für die Geschichte der altbabylonischen Religion zu verwerten, so klar zeigt die Nebeneinanderstellung des Epiphaniusexzerptes und jener Behauptung des Nabatäers, daß dieser sich in der Tat Namen und Datum eines solchen Festes keineswegs aus dem Finger gesogen hat. Er versetzt vielmehr ein offenbar zu seiner Zeit bei seinen Volksgenossen noch gut bekanntes heidnisches Fest frech in eine fabelhafte Urvergangenheit zurück, und kann daher trotz seiner sonst offenbar am Tage liegenden Unglaubwürdigkeit für ein spezifisch nabatäisches Fest geradezu als klassischer Gewährsmann gelten. Ich habe mich daher bemüht, den Text, den Chwolson im Auge hatte, im Original kennen zu lernen, und kann ihn nun — dank der kollegialen Gefälligkeit des Herrn Dr. Th. W. Juynboll in Leyden, der die betreffenden Zeilen auf meine Bitte aus dem Codex Leydensis Warner 303a p. 1871 abzuschreiben die Güte hatte — den Lesern des „Archivs" in der gebräuchlichen Umschrift mit darunterstehender Übersetzung vorlegen. Er lautet wie folgt:

. . . wa-inna 'l-fallâḥîn hum ʿammâratu 'l-arḍi . . . . wa-inna addâdahum alladîna ǰatabaṭṭalûna ʿani-'l-aʿmâl wa-ǰatrukûna 'ṭ-ṭigârâti wa-ṣ-ṣanâiʿa . . . jusammûna anfusa-hum az-zuhhâda wa-'l-ʿibâda wa lâ jaḥdurûna 'l-hajâkila illâ fî 'l-aʿjadi fa-kaṭṭ wa-fikîm man la jaḥduru-hâ illâ fî 'l-ʿîdau al kabraîn ʿîdi 'l-mîlâdi alladî huwa fî arbaʿat wa ʿišrîna jauman min kânûni 'l-auwali, wa-ʿîdi ra'si 's-sanati, wa-jakûlûna: inna-mâ naḥduru fî taqmîʿi 'n-nâsi fî haḍâni 'l-ʿîdani, li-anna aḥada-humâ ʿîdu mîlâdi 'z-

[1] Seit Abfassung dieser Notiz verstorben.

zamân wa-tagaddudi-hi, wa ʿîdu ra'si 's-sanati lianna-hu aiḍan mansûbun 'ilâ 'š-šamsi

fa-hâḏâni afḍalu 'l-aʿjâdi, fa-lîḏâlika zaʿamû aḥḍarnâ-humâ walahad ra'aitu min-hum ragulan fî haikali 'š-šamsi fî jaumi ʿîdi mîlâdi 'z-zamân fî kânûni 'l-auwali . . . lammâ zâlati 's-šamsu wa-faraghnâ min aṣ-ṣalâti 'ṭ-ṭânijati

„Und die Fellachen, das sind die Bebauer der Erde; und ihr Gegenteil sind die, die sich nicht mit Arbeiten beschäftigen und die die Handelsgeschäfte und die Handwerke verlassen. Sie nennen sich selbst Asketen und Gottesdiener und besuchen die Gotteshäuser nicht, außer an den Festen; und es gibt unter ihnen solche, die sie nur an den zwei großen Festen besuchen, dem Fest der Geburt, welches ist am 24. des ersten Kanun, und dem Fest des Haupts (Anfangs) des Jahres. Und (diese) sagen: wir nehmen teil an der (religiösen) Versammlung der Leute nur an diesen beiden Festen, weil das eine von ihnen das Fest der Geburt der Zeit ist und das ihrer Erneuerung und (das andere) das Fest des Jahreshauptes, weil es sich ebenfalls auf die Sonne bezieht. So sind also diese beiden die vortrefflichsten der Feste und deshalb meinen sie, wir wohnen ihnen beiden bei.

Und ich sah einen Mann von ihnen im Tempel der Sonne am Tag des Festes der Geburt der Zeit im 1. Kânunmonat . . . nachdem die Sonne untergegangen war und wir mit dem zweiten Gebet fertig geworden waren."

Die Durchsicht dieser paar Zeilen läßt unmittelbar erkennen, daß Ibn Wahšijja — was schon an sich ganz unwahrscheinlich wäre — gewiß nicht irgendwie von Epiphanius oder dessen Quelle abhängig war. Dagegen scheint sich zu ergeben, daß entweder gewisse Anhänger des alten vorislamischen Heidentums, jenes von den arabischen Theologen sog. Ssabismus, noch unter arabischer Herrschaft einen Festtag namens „Geburt der Zeit" begingen, oder daß der nabatäische Pseudohistoriker wenigstens eine solche Feier in außer Gebrauch gesetzten einheimischen Kalendarien od. dgl. vorfand, deren Alter er vielleicht selbst gut- oder leichtgläubig überschätzt haben mag.

Dadurch fällt aber jedenfalls ein ganz neues Licht auf die Tatsache, daß Epiphanius oder vielleicht schon seine Quelle (Uranius?) die „Geburt des Äon", wie sie in Alexandria festlich begangen wurde, mit den Worten *τοῦτο δὲ καὶ . . . γίνεται* den analogen Feiern in Petra und Ḥalaṣah unmittelbar an die Seite stellt; denn die dort üblichen heiligen Handlungen scheinen ja in der Tat von den Nabatäern als Geburtstagsfeiern des personifizierten Zeitgottes aufgefaßt worden zu sein, wie denn anderseits die durch Ibn Wahšijja

bezeugte solare Bedeutung des Festes der 'Geburt', seine Begehung im Tempel der Sonne vollkommen zu dem gutbezeugten solaren Charakter des Dusares von Petra paßt, der ja bekanntlich in Inschriften[1] sogar geradezu dem *Ἥλιος ἀνίκητος* gleichgesetzt wird. Die Frage ist nur, wie der solare Gott zu der höchst abstrakten Benennung und Auffassung als 'Zamân' gekommen ist, bzw. in welchem Verhältnis der Abhängigkeit voneinander die Feiern von Alexandria, Petra und Elusa zu denken sind. Am nächsten liegt es natürlich, an ägyptisch-hellenistischen Einfluß auf Petra zu denken, da ja die große Fassade von Eğ-ğerra mit ihren Skulpturen nur zu deutlich erkennen läßt, daß in hellenistischer Zeit die jungfräuliche und mütterliche Göttin des heiligen Steinwürfels, die *Χααβου* von Petra, zugleich mit der griechischen Gaia-Demeter und der ägyptischen kalathosbekrönten Isis gleichgesetzt worden ist.[2] Da die gemeinägyptische Religion eine Verkörperung der Zeit bzw. Ewigkeit nicht kennt — denn die kosmischen Urpotenzen Ḥḥw, weiblich Ḥḥt = 'Million', griech. *Μύριος* und *Μυρία*; Ḥḥt der Isis gleichgesetzt als Isis *μυριώνυμος* CIG 4713, 4986, 5, 5120, 3 konnten von Reitzenstein Poim. 272ff.; Verh. d. Baseler religionshist. Kongr. S. 319 nur darum als Urbilder des angeblich hellenistischen 'Äon' ausgegeben werden, weil Brugsch sie in seiner längst veralteten 'Religion der Ägypter' S. 132 sehr frei mit 'Äonen' übersetzt hat —, würde man an ein Übergreifen der hermetischen Kulte nach Arabien zu denken haben, da in diesen (Kore Kosmu, Stob. ecl. p. 402 Z. 5 Wachsmuth; Sermo Perfectus XXXII 1; Corp. Herm. XI [XII] Patrizzi 206—223; Parthey 85—99) der Äonkult eine bedeutende Rolle gespielt zu haben scheint und die Möglichkeit der Beeinflussung durch die Tatsache der Existenz zahlreicher hermetischer Schriften in arabischer Sprache feststeht. Diese Annahme würde sich jedoch höchstens für die entwickelte, ägyptisch beeinflußte städtische Kultur von Petra empfehlen, jedoch kaum imstande sein, den 'Aud-Kult der ostarabischen Bakr Vâil oder die Tatsache zu erklären, daß noch bei islamitischen Schriftstellern für 'Allah' selbst

[1] Waddington 2312.

[2] Vgl. die Abb. und deren Erläuterung bei C. Dalman, Petra, Leipzig 1908 S. 150. Auf Isis weisen außer dem Kalathos noch die Sonnenkugel zwischen den Hörnern auf dem Giebel des Unterstockes, auf Demeter zwei verkehrte Ähren ebenda und der Zweig (Ähren?) in der rechten Hand der Göttin. Die 'Amazonen' mit dem Doppelbeil (in den Intercolumnien), die sonst als Hierodulen der kleinasiatischen Göttermutter (K. O. Müller, Stackelberg, Preller; cf. 'Weltenmantel' S. 150ff.) erscheinen, weisen m. E. nicht auf einen weiteren Synkretismus mit Kybele, sondern erklären sich aus der ursprünglichen Identität dieser westsemitischen Würfel- und Muttergottheit mit der kleinasiatischen Kuba-Kybele (s. Philol. LXVIII S. 118ff. insbes. 127, 27).

zuweilen geradeso *al Dahr* ('die Zeit') gesagt wird[1], wie bei spätjüdischen Schriftstellern Jahve unter dem Namen 'Mākōm' (*Τόπος*) erscheint. Schon 1888 hat E. Landau, 'Die dem Raum entnommenen Synonyma für Gott', p. 41ff., die jüdische Gottheitsbezeichnung 'Mākōm' auf den Einfluß des persischen Topos- und Chronoskultes (Zrvanismus) zurückgeführt, der uns durch Eudem von Rhodos (fr. colleg. Spengel p. 171 ~ Damask. de princ. t. 25bis p. 322 Ruelle: *Μάγοι δὲ καὶ πᾶν τὸ Ἄρειον γένος, ὡς καὶ τοῦτο γράφει ὁ Εὔδημος, οἱ μὲν Τόπον οἱ δὲ Χρόνον καλοῦσι τὸ νοητὸν ἅπαν . . . ἐξ οὗ διακριθῆναι ἢ θεὸν ἀγαθὸν καὶ δαίμονα κακόν κτλ.*) für die alexandrinische Zeit sicher bezeugt wird, aber gewiß weit älter ist, da er durch Kyros' Eroberung des Indusgebietes nach Indien[2], durch die Unterwerfung des Nillandes, Phöniziens und Nordarabiens unter Kambyses auf Ägypten übergreift[3]. Genau so wie man also

---

[1] Die Lexika — sowohl der arabische als der türkische Kamus — kennen sogar eine besondere Sekte der 'Zeitanbeter' oder 'Dahris', die die Unendlichkeit des Zeitlaufes behaupten.

[2] Den versuchten Beweis findet man in meiner größeren Arbeit „Weltenmantel und Himmelszelt" S. 495—508, cf. 736.

[3] Vgl. ibid. 504 und 736 über spezifisch persische Elemente in der hermetischen Kore Kosmu, durch die Flinders-Petries Datierung des 'Originals' jener Schrift bekräftigt wird. A. Wiedemanns Haupteinwand (*Arch. f. Rel.-Wiss.* XIII 353), daß Petrie die unverkennbar hellenistischen Begriffe und die philosophisch-sprachliche Ausdrucksform des griechischen Traktates dabei nicht genügend beachtet habe, scheint mir die Sache nicht zu treffen. Schon die Alten hatten den Widerspruch wohl bemerkt, der zwischen den offenkundig platonisierenden Ausdrücken der hermetischen Schriften und ihrem vorgeblichen mythischen Alter bestand, weshalb z. B. Jamblich de mysteriis VIII 4 einem derartigen Einwand dadurch zuvorkommt, daß er die Übersetzung dieser Bücher durch Kenner der hellenischen Philosophie besorgt werden läßt. Die Kenntnis der philosophischen Gedankengänge und Religionsentwicklungen der hellenistischen Zeit, die Wiedemann a. a. O. bei Petrie vermißt, wird also für sich noch nicht zu einer Datierung der verschiedenen Hermetika genügen, solange man sich nicht ganz unberechtigterweise der Möglichkeit verschließt, daß wirklich bei der Abfassung verlorene demotische bzw. — was ebensogut möglich ja in gewissen Fällen wahrscheinlich ist, — aramäische Quellenschriften in freier Weise zugrunde gelegt worden sind. Die Fiktion solcher fremdsprachiger Originale ist gewiß oft bloße literarische Einkleidungsform gewesen; trotzdem kann nicht bezweifelt werden, daß der Hellenismus in der Tat eine umfangreiche Übersetzungstätigkeit entwickelt hat. Ich habe a. a. O. ausführlich darzulegen versucht, daß sich Herodots graeco-ägyptische Göttergleichungen, seine Herleitung der Seelenwanderungslehre aus 'ägyptischen' Lehren, die genau so in der Kore Kosmu wiederkehren, seine Anschauung vom ägyptischen Ursprung der orphisch-pythagoreischen Geheimkulte, die von Zielinski betonten arkadisch-kyrenäischen Elemente der Hermetik, die Berührungen mit platonischen Gleichnissen u. a. m. am besten erklären, wenn man Petries Datierung (um 510 v. Chr.) für jene verlorene Urform der Kore Kosmu gelten läßt.

den gewiß nicht nationalphönizischen, durch Eudem a. a. O. fr. 172 bezeugten Kult des Chronos — wahrscheinlich identisch mit dem anderweitig bezeugten Gott *Οὐλωμος* — יולם — ohne weiteres auf zrvanistische Einflüsse zurückführen kann, wird man wohl auch den ʿAud der Bakr-Vâil, den Zamân von Petra und Elusa und den (hermetischen?) Äon von Alexandria aus iranischen Quellen abzuleiten haben. Was besonders den hier zunächst in Betracht kommenden nordarabischen Dusares-Zamân anlangt, so ist vor allem zu beachten, daß nach Ansicht einiger Sprachforscher das aram. זמן oder זבן (*zeman, zaban-* bab. *simannu*?) überhaupt nur ein persisches Lehnwort von altpers. *zrvan* oder *zarvan,* neupers. *zeman,* oder weibl. *zemaneh* darstellt. Wenn ein 'Geburtsfest', d h. ein jährliches *anniversarium* des vorweltlichen Geburtstages dieses Gottes begangen wurde, so kann er natürlich nichts mit *Zrvan akarana,* dem ewigen, anfangs- und alterslosen Gott zu tun haben, sondern muß einzig und allein dem *Zrvan dareghô quadhata,* der „Zeit der langen Herrschaft", der Verkörperung des „großen Weltjahres" von 12 000 Jahren — wie die Zahl lehrt, einer solaren Gestalt — entsprechen[1]. Sollte das alexandrinische Fest jedoch nicht dem hermetischen Kreis angehört haben, so läßt sich immerhin unmittelbare Entlehnung des Dusares-Zamânkultes von Petra in hellenistischer Zeit annehmen, ein Vorgang, der gewiß nicht wunderbarer wäre als die viel älteren Parallelen analoger Entlehnung bei dem phönizischen Gott Beš und Rešpu, dem syrisch-kananäischen Rešef. An christliche Elemente in diesen drei bisher als synkretistisch betrachteten Wintersonnwendfeiern von Alexandria, Petra und Elusa wird man jedenfalls nicht mehr zu denken haben.

Feldafing **Robert Eisler**

Auf einem Fell niedersitzen

W. Kroll hat im Beiheft zum VIII. Bande dieses Archivs (1905) S. 39 folgenden von Lucian überlieferten skythischen Brauch erwähnt. Wenn ein Skythe ein Kriegsbündnis schließen wollte, so schlachtete er ein Rind und briet das Fleisch; das Fell breitete er auf dem Boden aus und setzte sich darauf. Dann traten seine Freunde hinzu, nahmen von dem Fleisch, setzten den rechten Fuß auf das Fell und gelobten ihre Hilfe.

Das Ausbreiten eines Felles und das Niedersitzen darauf kommt, wie Kroll selbst S. 38 gezeigt hat, auch sonst vor.[2] Besonders nahe aber steht dem skythischen Brauche, was beim Abschluß

[1] Daß die Feier des 'natalis invicti' auch von den Mithriasten begangen wurde, macht Cumont TMCM I 325 u. l. c. 295, 7 sehr wahrscheinlich.

[2] Siehe auch Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, vierte Auflage I, 224fg.; II, 557.

von Blutsbrüderschaften in Ostafrika üblich ist. Ein Rindsfell wird herbeigebracht und unter Rezitation feierlicher Formeln auf dem Boden ausgebreitet. Die Krieger, die den Blutbund schließen wollen — immer ein Paar —, setzen sich auf diesem Fell einander gegenüber. Kurz handelt hierüber J. Kohler in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft XV, 1902, S. 40; mit dankenswerter Ausführlichkeit hat J. Raum den afrikanischen Brauch dargestellt in seinem Aufsatze über die Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga in diesem Archiv X, 1907, S. 277ff., 290. Hierher gehört nun auch ein wenig bekannter indischer, insonderheit kaschmirischer Brauch.[1] Da es an Handbüchern mangelt, aus denen man sich bequem über diesen Brauch unterrichten könnte, so dürfte eine Mitteilung darüber vielleicht willkommen sein.

Unter den neun Gottesurteilen, die in den indischen Rechtsbüchern aufgezählt werden, steht an fünfter Stelle die Weihwasserprobe, *kośa*.[2] Man badet ein Götterbild im Wasser und gibt dem Beschuldigten davon zu trinken; als Schuldbeweis gilt es, wenn ihm oder seinen nächsten Verwandten innerhalb einer gewissen Frist, höchstens drei Wochen, ein Unglück zustößt (J. Jolly, Recht und Sitte, Straßburg 1896, S. 145). Nach den von Jolly, S. 146, zitierten einheimischen Rechtsquellen gilt das Weihwasserordal, als das leichteste von allen, u. a. auch als geeignet zur Zerstreuung von Verdacht, besonders von vermuteter Unterschlagung bei einer Erbteilung, oder zur Gewinnung von Vertrauen bei einer erst beabsichtigten Transaktion. In dieser zweiten Geltung erscheint nun der Kośa in der kaschmirischen Literatur, namentlich in der großen Chronik von Kaschmir, in der Rājataraṅginī des Kalhana. Der Kośa ist aber hier nicht eigentlich ein Gottesgericht, sondern ein Eidschwur.[3] Der

[1] Ich bin nicht der erste, der den skythischen und den indischen Brauch miteinander vergleicht. Bereits Troyer hat in seiner jetzt veralteten Ausgabe der Rājataraṅginī zu der weiter unten zitierten Stelle Rājat. V, 325 (= 326 ed. Stein) bemerkt: *Nous rencontrons ici un usage pratiqué en formant un engagement, usage qui nous paraît plutôt scythe que hindu.*

[2] Wie *kośa* zu der Bedeutung 'Weihwasser' gekommen ist, ist nicht klar. Nach Böhtlingk im Sanskritwörterbuch 'vielleicht daher so (*kośa*) benannt, weil das Weihwasser, in welchem, bevor davon getrunken ward, Götter gebadet wurden, in einem Eimer enthalten war'. (Das Wort *kośa* bedeutet, vorzugsweise in der älteren Sprache, 'Behälter, Gefäß, Eimer'.) Auch E. Schlagintweit, Die Gottesurteile der Indier, München 1866, S. 30, weiß keine andere Erklärung.

[3] 'Zwischen Eiden und Ordalien besteht nur ein Grad-, kein Artunterschied, daher die Bezeichnung *divya* 'Gottesurteil' auch die Eide umfassen kann und mit *śapatha* 'Eid' auch die Gottesurteile bezeichnet werden'; J. Jolly a. a. O., S. 144, § 52. Vgl. A. H. Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz II, 478, 489. Rudolf Hirzel, Der Eid, S. 210f.

Kośa-Eid wird geschworen, oder, das Eidwasser wird getrunken, wenn sich Feinde versöhnen und sich für die Zukunft zu gegenseitiger Treue verpflichten, besonders aber, wenn Personen zu einem bestimmten Zweck ein Bündnis eingehen wollen, also z. B. bei Verschwörungen.[1] Einer, der das Eidwasser getrunken hat, heißt *kṛtakośa, pītakośa* oder *kośapīthin*[2].

Von den Stellen, wo in der Rājataraṅgiṇī vom Kośa die Rede ist, kommen für uns zwei in Betracht. Einmal V, 326, wo ein König und ein sogenannter Ḍāmara (etwa 'Baron') mit dem Schwert in der Hand[3] den Kośa 'machen', indem sie den Fuß auf ein mit Blut bestrichnes Widderfell (*raktārkte meṣacarmaṇi*) setzen; und VIII, 3006, wo in einem ähnlichen Zusammenhang ein von Blut feuchtes Fell beim Kośa-Trinken (*kośapāna*) erwähnt wird. Somit ist das ἐπιβῆναι τῆς βύρσης beim ὅρκος, das nach Lucian skythischer Brauch war, auch für Indien, wenigstens für Kaschmir, nachgewiesen.

Ich bemerke noch, daß wir das *kośapāna* außer bei Kalhaṇa auch bei anderen kaschmirischen Autoren antreffen. So bei Kṣemendra, Samayamātṛkā II, 47, VI, 14. An der zweiten Stelle liegt vielleicht eine Anspielung auf die alte Sitte der Fellbetretung vor.[4] Ein dritter kaschmirischer Autor, der den Kośa erwähnt, ist Somadeva (Kathāsaritsāgara 119, 35ff.; in Tawneys[5] englischer Übersetzung, Bd. II, S. 551f.). König Trailokyamālin,

---

[1] Siehe M. A. Stein in seiner englischen Übersetzung von Kalhaṇas Rājataraṅgiṇī, Westminster 1900, Bd. I, S. 225, wo man alles, was sich aus Kalhaṇas Werk über den Kośa-Ritus gewinnen läßt, zusammengestellt findet. Übrigens bemerkt Stein über den kaschmirischen Brauch: *I am unable to trace such a custom elsewhere in India.*

[2] Böhtlingk übersetzt in seinem Sanskritwörterbuch in kürzerer Fassung IV, 88, *pītakośa* richtig mit: 'der durch einen Trunk ein Bündnis besiegelt hat'; dagegen *kośapīthin* III, 260 mit: 'Jemds Schatz aussaugend, — ausgesogen habend'. (Das Wort *kośa* kann auch 'Schatz' bedeuten.) Daher stammt vermutlich die falsche Angabe in dem Sanskrit-English Dictionary von Monier-Williams, new ed., Oxford 1899: *kośapīthin, one who exhausts or has exhausted the wealth of any one.* Übrigens sollten in Böhtlingks kürzerem Wörterbuch s. v. *kośa* die drei Bedeutungen: v) Weihwasser, w) Eid, x) Friedensbecher, mindestens aber die beiden letzten, zu einer einzigen Bedeutung zusammengezogen werden.

[3] Vgl. dazu Post, Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz II, 485f.

[4] Vgl. Altindische Schelmenbücher, ins Deutsche übertragen von Joh. Jac. Meyer, Leipzig, 1903, Bd. I, S. 18; Bd. II, S. 145f. 'Das blutbesprengte Schaffell', bemerkt Meyer hier, 'haben wir wahrscheinlich auch Samayamātṛkā VI, 14, wo ein Schafbock mitgenommen wird, wohl damit er draußen geschlachtet werde und sich die beiden Parteien so auf seinem frischen blutigen Fell versöhnen können'.

[5] Tawney möchte mit dem Eidwasser das Wasser des Flusses Styx vergleichen. Siehe R. Hirzel, Der Eid, S. 200ff.

vom König Merudhvaja besiegt und gefangen gesetzt, erhält seine Freiheit wieder, nachdem er geschworen hat, Frieden zu halten. Diesen Schwur bekräftigt er durch das Trinken des Kośa-Wassers.

Halle a. d. S. **Theodor Zachariae**

ΦΘΟΙΣ

Die Deutung antiker Gebildbrote ist nicht zum Geringsten auf den Vergleich mit Formen und Verwendungen gegenwärtiger Gebäcke angewiesen. Dank der Hartnäckigkeit der Tradition bei dem zählebigen Andauern des Volksbrauches und Volksglaubens und bei dem nachhaltenden Einflusse antiker Kultur überhaupt wäre es von vornherein schon wahrscheinlich, daß man unter den heute volksüblichen Gebildbroten auch noch antike Formen finden kann; diese Möglichkeit liegt um so näher, als die Technik der Herstellung feinerer und „wirklicher" Gebilde aus Teig unserer Zeit durch die griechisch-römischen Kulturvölker fast ausschließlich vermittelt worden war.

Nicht immer unterstützt die Etymologie der oft nicht richtig überlieferten antiken Gebäcknamen unser Bestreben, Form und Zweck der Gebilde zu deuten.

Daß der Opferkult die verschiedenen Variationen der Gebäcke veranlaßte und daß die Gebildbrote hauptsächlich Stellvertretungen früherer realer Opferspenden darstellen, darüber besteht heute wohl kein Zweifel. Mit der Form des geopferten Gebildbrotes wollte der Opfernde seinen persönlichen Wunsch, seinen Opferzweck und auch die betreffende Gottheit bezeichnen, der das Opfer gebracht wurde; das Gebilde aus Teig war hierin sozusagen eine Demonstratio ad oculos.

Unter den altgriechischen Opfergebäcken spielen nun auch eine Rolle die φθοῖς (singul. φθόϊς).

Nach M. P. Nilsson (Griech. Feste S. 158) versuchte schon Plutarch eine Etymologie dieses Gebäcknamens, indem er ein Wort πολύφθοος schuf, das den Sinn haben sollte von πολυπευθής (viel befragt) oder πολυμάντευτος (oft geweissagt); diese Stelle bei Plutarch (Quaest. gr. 9 p. 292 E) lautet: ἐν τῷ μηνὶ γὰρ τούτῳ (Bysios) χρηστήριον ἐγίγνετο καὶ ἑβδόμην ταύτην νομίζουσι (zu Delphi) τοῦ θεοῦ γενέθλιον, καὶ πολύφθοον ὀνομάζουσιν, οὐ διὰ τὸ πέττεσθαι φθοῖς ἀλλὰ πολυπευθῆ καὶ πολυμάντευτον οὖσαν. Demnach begingen die Delphier am 7. Tage des Monats Bysios (im Frühjahr) die Geburtstagsfeier des Gottes Apollon, weshalb sie diesen Tag auch πολύφθοος nannten; nach Plutarch wäre letztere Bezeichnung nicht gewählt worden, weil man in dieser Zeit viele φθοῖς kochte, sondern weil man damit das viel befragte und viel weissagende Gottwesen ehren wollte. Jedenfalls ergibt sich aus

diesem etymologischen Exkurs des Plutarch, daß das Kochen von φθοῖς in diesem Monate Volksbrauch gewesen war. Nach Nilsson (l. c.) wäre diese Festfeier die älteste des delphischen Apollon-Kultes gewesen; letzterer verband sich später mit dem von Thrakien stammenden Dionysos-Kulte, der auch im Frühjahr seine Hauptfestzeit hatte und in gleicher Weise mit dem Brauche der *placentae bacchicae* (Lobeck, Aglaophamus S. 1076) verbunden war.

Ob die φθοῖς mit φθόη (*phthisis*) etymologischen Zusammenhang haben (gleichsam als Mittel gegen diese Krankheit), das festzustellen ist Sache des Philologen. Volksmedizinisch liegt die Annahme dieses Zusammenhanges nahe, da gerade beim Erwachen der Frühjahrsvegetation, bei der Geburt eines neuen Erdenjahres die Mittel gegen die Schwindsucht im Volksbrauche am häufigsten üblich waren, vgl. z. B. die Rainfarn- und Nesselküchel, den Brunnenkressesalat u. a. m.

Der von Lobeck (Aglaophamos 1076) zitierte Erotianus sagt von den φθοῖς: εἶδος ποπάνων πλακούντων οὕτως καλούμενον παρ' Ἀττικοῖς, ᾧ χρῶνται εἰς τὰς θυσίας. Damit ist die φθοῖς als attisches Opfergebäck bezeugt. Daß solche φθοῖς auch neben Eingeweideteilen (ἔντερα) auf den Altar im Hause gelegt wurden, lehrt die bei Stengel (Opfergebräuche der Griechen, 90) angeführte Stelle (Dittenberger Syll.[2] 616, 37): [ἱερεὺς] δὲ τοῖς ἐντέροις ἐπιθυέ-[τω θύ]η καὶ [τοὺς] φθόϊας καὶ σπονδὰ[ν ἄοινον] καὶ κεκραμέναν, also wie ein besonderes Zuessen zu dem eigentlichen Opfer an die Gottheit sollten die φθοῖς zu den Eingeweiden hingelegt werden. Die Teilnehmer an diesem Opfer aber genossen auch zu den eßbaren σπλάγχνα eben diese φθοῖς als Opferkuchen: Eust. Il. p. 1165, 9 : φθόϊς, φησί (Pausanias), πέμματα μετὰ σπλάγχνων ἐσθιόμενα. Suid. ἀνάστατοι· . . . φθοῖς δέ εἰσι πέμματα, ἃ τοῖς θεοῖς καὶ μετὰ τῶν σπλάγχνων ἔθνον (Stengel l. c. 77; Lobeck Aglaoph. 1074). Also sowohl die Götter wie die Anteilnehmer am Opfer bekamen solche Kuchen zu den genießbaren Eingeweideteilen; jene erhielten sie durch das Feuer vermittelt, diese verzehrten sie in Communio mit der Gottheit. Schon dem Genusse der Eingeweide schrieb man offenbar besondere heilsame Kraft zu; das Gleiche war der Fall bei den φθοῖς: diese hatten die Rolle eines Heilbrotes; dasselbe wurde zu Eingeweidegerichten gegessen, gerade wie unsere heutigen Krapfen zu Herz-, Lungen-, Leber-, Nierenusw. Gerichten (sogenannten Voressen) als festliches Gericht bei Hochzeiten z. B. genossen werden.

Diese Krapfen sehen wir aber auch als häufigstes Frühjahrsgebäck auf Fastnacht (Frühjahrs-Bacchanalien, s. „Gebildbrote der Faschingzeit" in der Zeitschr. für Österr. Volkskunde 1908, Supplem.).

Athenaeus (XIV p. 647 D) gibt nur den materiellen Inhalt dieses φθοῖς-Gebäckes (nicht aber die Form desselben) mit den Worten an: ὁ δὲ φθοῖς οὕτω γίγνεται· τυρὸν ἐκπιέσας τρῖβε καὶ ἐμβαλὼν ἐς κόσκινον χάλκεον διήθει, εἶτ' ἐπίβαλε μέλι καὶ σελίγνεως ἡμίναν καὶ συμμάλαξον εἰς ἕν. Demnach bestand der φθόϊς aus abgeriebenem und durchgesiebtem Quark, Honig und Sommerweizenmehl, die in eine weiche Masse zusammengedrückt den Inhalt des φθόϊς bildeten.

Die Form der φθοῖς müssen wir mit Passow erschließen aus den Bedeutungen, welche sowohl dem Worte φθοῖς als dem Deminutiv φθοΐσκος sonst noch zukommen. Denn φθοῖς bedeutet auch eine Art Schale (Ath. XI 502 B φθοῖς πλατεῖαι φιάλαι ὀμφαλωτοί). Da nun jede Schale hohl ist, so müssen auch die φθοῖς hohl gewesen sein. φθοΐσκος bedeutet: rundes Küchelchen in Pillenform (rundgedreht), es ist identisch mit τροχίσκος = kleine Kugel, Küchlein; dazu stimmt genau auch die φθοῖς τροχία (Addaei Epigr. I 241, Lobeck Aglaoph. 1074), ein Opferbrot für die Ceres (Erntekrapfen?).

Welches Gebäck wird nun im Frühjahr oder sonst bei festlichen Gelegenheiten zu Eingeweidegerichten gegessen, ist hohl und rund? Nur der Krapfen.

Aber wir haben noch eine direkte altgriechische Beschreibung der φθοῖς, welche wir in unserer Abhandlung über „Das Herz als Gebildbrot" (Archiv für Anthropologie V 1906 S. 269ff.) bereits anführten. Lobeck (Aglaoph 709) weist nämlich nach, daß es im römisch-griechischen Bakchos-Dionysos-Kult herzförmige Opferkuchen gegeben habe, weil das Herz in dem bekannten Bakchos-Mythos eine große Rolle spielte; nach ihm (l. c. 560 e) war das Herz, dessen Form beim Menschen damals dem κῶνος τοῦ στροβίλου, d. h. dem rundballigen Pinienkegel angeglichen wurde (Suid. κωνοφόρος), dem Bakchos-Dionysos heilig. Diese *placenta bacchica* wird φθόϊς genannt (Lobeck l. c. 1076) und hatte das Schema eines (menschlichen) Herzens: ἔστι δὲ τῷ σχήματι ὅμοιον κάρδῃ: was doch wohl καρδίᾳ sein wird. Die Lesung καρδάμῃ = Kressensamen ist nicht möglich, da dieser so winzig ist, daß er unmöglich zum Vergleichsobjekte (σχῆμα) für die φθόϊς werden konnte.

Wir müssen hier betonen, daß das antike griechisch-römische Herzschema (Hohlkegel in der Form einer Pinienfrucht) bis ins Mittelalter herein das volksübliche Herzbild war und blieb; ohne daß man wußte, daß das volksübliche φθόϊς-Gebäck ein Herz vorstellen sollte, wurde dieses Herzschema hartnäckig fortgeführt beim Backen der Frühlingskrapfen (*placenta bacchica*), ja dieses Gebildbrot überdauerte die Götter, und die Klosterapotheken setzten die Form dieses Heilbrotes als „Kräpflein" (Zeltchen) fort. Das eiförmige Herzamulett, welches R. Paribeni (*Monumenti antichi* XIV

1904 S. 736) abbildet, gibt allerdings auch etwa den *κῶνος τοῦ στροβίλου* wieder; ob dieses Amulett aber tatsächlich aus jungmykenischer Periode stammt, erscheint sehr fraglich (vgl. die Herzbilder aus römisch-griechischer Zeit als Amulett gegen den bösen Blick bei Seligmann, Der böse Blick, I, 317). Einzig bis jetzt ist das doppelt gelappte Herzschema, welches als Votivgabe aus Stein in dem gallo-römischen Thermal-Tempel in Halatte gefunden wurde (Bonnard *La Gaule thermale* 1908, S. 299); dies dürfte bis jetzt das erste doppelt gelappte (ägyptische) Herzschema auf europäischem Boden sein; als Gebildbrot erscheint dieses doppelt gelappte Herz erst im 15. Jahrhundert.

Ich stelle zusammen.

Antike *φθοῖς*:	Gegenwärtige Krapfen:
Apollon-Dionysos-Bakchus-Kult; Placenta bacchica (Lobeck).	Frühjahrs-Bacchanalien Faschingskrapfen.
Zum Voropfer zu Eingeweideteilen geopfert und als Zukost gegessen.	Zum sogenannten Voressen vor dem Festbraten als Zukost gegessen.
Form: hohl, rund mit Inhalt; *σχῆμα ὅμοιον καρδίᾳ*; *κῶνος τοῦ στροβίλου*.	Form: hohl, rund mit Farce; 9. Jahrhundert celyndros = krapfilin (Hohlkegel).
Die *φθοῖς* werden gekocht (*πέττεσθαι*).	Die Krapfen werden in siedendem Öl oder Schmalz gekocht.
Φθοΐσκος = *τροχίσκος* (zu: *φθοῖς τροχία*), Küchelchen in rundballiger Form, Pillen, früher hauptsächlich gegen Husten, Heiserkeit, Schwindsucht (*φθόη*) gebraucht.	Kräpfel, ein Klosterkonfekt in rundballiger Küchleinform gegen die verschiedensten Krankheiten gebraucht, je nach der Farce.

Nach diesen volksmedizinischen Parallelen und folkloristischen Analogien unterliegt es mir keinem Zweifel, daß die antiken *φθοῖς* das Substitut des (menschlichen) Herzens in Teigform sind und unseren Krapfen entsprechen; über den Krapfen siehe Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1907 S. 65.

Bad Tölz M. Höfler

Zu Archiv XIII 525: Den Zeugnissen, die A. Jacoby für das Vorkommen des *Judicium offae* gibt, möchte ich einen weiteren Beleg für das Gottesurteil mit Brot und Käse, und zwar aus Boccaccios Decamerone beifügen. Die sechste Novelle des achten Tages handelt von einem Schwank des Bruno und Buffalmaco — zwei Gestalten, bei denen man an Hebels Zundelheiner und Zundelfrieder erinnert wird — die dem Calandrino ein Schwein gestohlen haben. Dann stellen sie sich, als ob sie den Dieb ermitteln wollten, und Buffalmaco sagt: *Io so fare la esperienza del pane*

e del formaggio. Aber Bruno hat Bedenken gegen diese Art der Probe: wenn der Dieb merke, daß es sich darum handle, werde er nicht kommen. Calandrino muß die Nachbarn zum Umtrunk einladen; bei diesem macht Bruno unvermutet die Probe mit einem nußgroßen Stück (*galla*) Ingwer und sagt zu den Geladenen: *Sappiate che chi avuto avrà il porco, non potrà mandar giù la galla, anzi gli parrà più amara che veleno, e sputeralla.* Der Witz ist dabei, daß Calandrino, der mitessen muß, ein Stück bekommt, das als Brechmittel präpariert ist, und nun selbst als der Dieb dasteht. Beachtenswert sind die Worte des Bruno, weil sie genau die Vorstellung enthalten, die man mit dem *Judicium offae* verband (Archiv XIII 527 f.).

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Βουλίμου ἐξέλασις

Daß dieser Opferbrauch, den wir nur aus Plutarch quaest. symposiacae VI 8, 1 als eine für Chaironeia bezeugte Sitte kennen, auch den Athenern des vierten Jahrhunderts nicht unbekannt war, scheint mir eine Stelle des aristophanischen Plutos V. 870 ff. zu beweisen, deren Bedeutung mir noch nicht klar war, als ich den articoletto *Βουλίμου ἐξέλασις* für Wissowas Realencyclopaedie schrieb. Die boiotische Sitte bestand darin, daß die *οἰκέται* am Herde über einen Genossen herfallen, ihn mit Weidenruten schlagen und dabei rufen: *ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν.* Mannhardt hat das mit der deutschen Sitte des Schlagens mit der Lebensrute verglichen. Bei Aristophanes sagt der Sykophant V. 870 ff. zum *δίκαιος ἀνήρ* und dem Karion:

μὰ Δί' οὐ μὲν οὖν ἔσθ' ὑγιὲς ὑμῶν οὐδὲ ἓν,
κοὐκ ἐσθ' ὅπως οὐκ ἔχετέ μου τὰ χρήματα.

Darauf antwortet Karion:

ὡς σοβαρὸς ὦ Δάματερ εἰσελήλυθεν
ὁ συκοφάντης. δῆλον ὅτι βουλιμιᾷ.

Geändert ist da nur V. 870 *οὐδὲ ἓν* für das unverständliche *οὐδενός*, das schon Scaliger so gebessert hat. Ich erkenne in diesen Versen eine Anspielung auf den Ruf der *οἰκέται*, die im Munde des Sklaven Karion besonders passend ist. Der Sykophant hatte gesagt: ihr habt gar keine *ὑγίεια* mehr im Leibe und habt sicher all mein Geld genommen (*χρήματα* sagt er; die boiotischen *οἰκέται* rufen *ἔσω δὲ πλοῦτον καὶ ὑγίειαν*)! Darauf antwortet Karion: es ist klar, daß er Hunger leidet, daß er den *βούλιμος* jetzt besitzt (den wir früher hatten). Denn der Sklave ist ja mit seinem Herrn Chremylos durch Plutos plötzlich reich geworden. So scheint mir erst eine rechte Pointe in den Sinn dieser Verse zu kommen und damit ist zugleich der älteste Beleg für die *βουλίμου ἐξέλασις* aus dem Jahre 388 in Athen gewonnen.

Halle a. d. S. **O. Kern**

Register

Von **Willy Link**

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber.

Abendmahl 277; 279; 572
Aberglaube 1ff.; 24ff.; 137ff.; 313ff.; 321ff.; 409ff.; 422ff.; 451ff.
Abraham 132; 144; 305f.; 466
Abschwörungsformel 307
Abwehr v. Dämonen 474ff.; 565
Abwehrzauber 151; 164; 441; 464; 476ff.; 566; 614
Achtzahl 62
Adad 452
Adoption 32
Afrikanisches 465; 596ff.
Agadisten 100; 111ff.; 318
Agni 453; 457
Agyptisches 59ff.; 212,4; 236; 458; 462; 465; 476; 481; 595f.
Ahnenkult 243; 500
Ahnenverehrung 34
Altbabylonisches 462f.; 631
Altchristliches 260ff.
Altgermanisches 603ff.
Altsemitisches 452; 460
Alttestamentliches 101ff.; 138; 141; 144; 148; 224; 308f.; 320; 424; 447f.; 460; 464; 466; 515
Amerikanisches 456; 459; 470,3; 471f.
Amon 76; 86; 88; 91
Amulett 79ff.; 94; 96; 151; 226; 316,1; 464; 469,3; 474ff.; 490; 563; 566; 623,1; 640f.
Analogiezauber 315ff.
Anaxagoras 556f.
Anbinden an heilige Steine 307,4
Animismus 10ff.; 96
Anrufung beim Eid 442ff.
Antisthenes 392f.
Anubis 79; 89; 93; 451
Anukis 91
Anunit 231
Anunnaki 231
Äonkult 628ff.
Aphrodite 382
Apisstier 76; 451
Apokalyptik 517; 522
Apokryphisches 254ff.
Apollon 412f.; 420; 445; 449; 638
Apophis 85
Arabisches 306,4; 462f.; 473f.; 585f.; 630
Archäologisches 97; 204ff.; 243; 293ff.; 580; 607,1; 608; 610ff.; 618
Ares 382
Armaiti 311
Artemis 362; 375; 381
Askese 391; 394; 568
Asketismus 534; 564
Assyrisches 203ff.; 462; 465
Astarte 453
Astrologie 63; 217ff.; 382; 533; 561ff.
Astronomie 217ff.; 533
Atargatis 298
Athanasianisches Glaubensbekenntnis 286
Athene 449
Äthiopisches 242ff.
Atum 76; 89; 91
Avicenna 182
Auferstehung 93; 97; 255
Augustin 180f.; 261ff.
Auspizien 439
Baal 452
Babismus 536; 578f.
Babylonisches 203ff.; 276; 457; 458,1 460; 473; 486
Bannzauber 315f.
Bast 451
Bastet 76; 89; 92
Bau 223; 256
Bäume, heilige 564; 585; —, vernichtet 144
Baumgeister 258
Baumkult 64; 77ff.; 93; 143ff.
Begräbnisriten 167; 243; 487; 489; 604,5
Behaismus 536; 579f.
Bendis 384
Berggeister 258
Berühren im Eid 438ff.; 446ff.
Beschneidung 106; 500
Beschwörung 227ff.; 251; 317; 472,4
Beschwörungsformel 231
Beschwörungslied 457
Beschwörungsriten 472,4
Beschwörungswasser 238
Binden der Toten 315 — und Lösen 521
Bindung, magische 316
Blick, böser 478f.; 564; 623,1; 641
Blut beim Bündnis 2
Blutmenschenort 167
Blutrache 2
Blutsbrüderschaften 564; 627,2; 636
Blutsverwandtschaft 31f.
Bootbestattung 489,2
βουλίμου ἐξέλασις 642
Brhaspati 453

Brot, Genuß beim Exorzism. 289; — und Wein 283
Bruderschaften 573; 597
Buchstabenzauber 561
Buddhismus 453; 457; 558
Bundesmahlzeit 3
Bündnisriten 2f.; 21; 635ff.
Burschenschaft 624
Bußsakrament 523

Castor 449
Chassidismus 100; 121; 126ff.
Chenti Amentiu 89; 93
Chidher 568f.
Chinesisches 172; 220; 236; 468; 481; 592ff.
Chnum 86; 89; 91; 451
Chonsu 91
Chreia 406ff.
Christentum und Islam 538f.; 547; 591f.; 597; 599f.
Circumcisio 490f.; 500; 585f.

Daksa 453
Dämonen 53ff.; 231; 258; 324ff.; 384; 412f.; 426ff.; 435; 446ff.; 453; 457; 460f.; 467; 472,4; 474ff.; 496; 537; 563; 569
Dämonenbeschwörungen 472,4
Dämonenkult 328ff.;
Dämonennamen 235; 567
Demeter 382; 449; 454
Derwische 536; 538; 587; *di indigetes* 437 [596
Diogenes 389ff.
Dionysos 375; 382; 454; 458
Dioskuren 385
Dogmatisches 276ff.; 522ff.; 534ff.; 553ff.; 590
Doketismus 574
Dreieinigkeit 572
Dreizahl 165
Dynamismus 564

Ea 231; 236; 472,4
Edda 604; 619
Eheverbot 4
Eid 437ff.; 636f.
Eidesformeln 212; 441; Eidwasser 637 [444f.
Einweihungsriten 21; 222
Ekstase 304; 537
ekstatische Konfessionen
Ellil 452 [184
Empedokles u. d. ägyptische Religion 68
Enki 213
Enkimgub 234
Enlil 222ff.; 231; 234
Epiphaniasfest 287
Erdgott 85
Erinyen 449f.
Erntefest 239
Erntegottheit 86
Ernteriten 424
Eros 382
Eschatologisches 238; 279; 490; 524; 527; 539; 544; 553; 585; 604,5
Esmun 234
Essen d. Gottes 22; — des Totems 22; 500
Ethisches 101ff.; 132ff.; 257; 535; 548ff.; 590; 607f.
Ethisierung der Götter 438; 448
Estruskisches 426; 476
Eucharistie 279ff.
Exogamie 2; 5ff.; 24ff.; 502
Exorzismus 288f.

Fasten 289; 539
Fatalismus 539
Feste 539f.; 623
Festkalender 613
Festspiele 94; 234; 587
Fetische 52; 57; 75; 78ff.; 88; 93; 96; 307; 310; 378; 445ff.; 482
Fetischismus 64; 71; 96; 450
Fetzenbäume 145; 564
Feuer, heilig 146; — reinigt
Fische, heilig 74 [152
Fischsymbol 297f.
Fluch 102; 440f.; 443; 448
Fluchformeln 482
Fluchmal 148f.
Flußdämonen 384
Flüsse heiraten 383
Flußgötter 458; 485
Frau gilt als unrein 169f.; —, Stellung 168f.; 539
Fruchtbarkeitsdämonen 569
Fruchtbarkeitsgottheiten 468ff.
Fruchtbarkeitsriten 425; 500; 623f.
Fruchtbarkeitszauber 142; 311; 341; 345; 374ff.; 469,3; 617
Fußspur 340

Gebet 34ff.; 131; 224; 227; 251; 259; 539; 562; —, hermetisch 266f.
Gebildbrote 638ff.
Geburtsbäume 506,1
Geburtsgöttin 381
Geburtsriten 162ff.; 257; 316; 627,1
'Geburtstag der Zeit' 628ff.
Gefühl i. d. Religion 99ff.
Geheimbünde 489
Geister 92f.; 96; 258; 353ff.; 460; 470,3; 496; 537; 563; 585; —, feurige 353; —, gute und böse 495; 496,4 — von Kindern 45ff. — ihre Arten 357
Geisterbäume 509,2
Geisterhaus 47f.
Geistesschwache 355ff.
Gelübde 150; 586 [484f.
Germanisches 422ff.; 456;
Geschlechtertrennung 168ff.
Geschlechtliches 8ff.; 169; 366; 374ff.; 400; 480; 487; 503ff.
Geschlechtstomemismus 501ff.
Gesetz in der Religion 99ff.
Geštinna 234
Gesundheitszauber 34ff.; 46; 50ff.; 331
Gewässer, heilige 444; 447
Gibil 231
Gischdar 213
Gnosis 266; 268; 567
Gott nimmt am Bundesmahl teil 3; — u. Priester 472
Götter, ägyptische 60ff.; —, ägyptische u. indische 65; — bewohnen Bäume 78; — der sozialen Ordnung 89; — in Menschengestalt 235; — in Tiergestalt 96; 451ff.; 472,4; — spenden Wasser und Brot 78; — und Tiere 74f.; 84; 86ff.

Götterbild 375f.; 636
Götterfamilien 91f.; 96
Göttergaben 380ff.
Götterkönig 95
Götternamen 209
Göttersymbole 79f.; 84; 140ff.; 233f.; 458; —, Aufrichten der G. rituell 79
Gottesurteile 374; 439; 636; 641f.
Gottheiten, soziale 87ff.
Gottkönigtum 90; 471
Grab Moses 570
Gräberkult 594; 609; 627,2
Grenzstein 147

Haare im Zauber s. Zauber; —, Lösen d. Haare beim Exorzismus 289
Hadeseingang 362ff.; 372; 374
Hadesfahrt 619; 626
Hagiographisches 290ff.
Hain, heiliger 143; 568
Halacha 112; 124ff.
Halachisten 114ff.; 126
Hammerkult 607,1
Handauflegung 288; 446
Hanumant 453
Hathor 63; 78f.; 89; 451
Haustüre 50
Heilbrot 639f.
Heilgötter 91; 234; 383
Heilige 291; 299ff.; 437; 596f.
Heiligenattribute 300f.
Heiligengräber 480
Heiligenkult 536; 561ff.; 567ff.; 594
Heiligenleben 248ff.; 299ff.; 568
Heiligennamen 301
Heiligenverehrung 291; 585
Heilpflanzen 146
Heilquellen 142
Heilungswunder 374f.
Heilzauber 367; 377f.; 479ff.; 614
Heiratstotemismus 497ff.
Hephaestos 382
Hera 382; 455
Hermes 382
Heroen 435
Herrschersagen 89f.
Hestia 382
Hexen 585
Hierodulen 633,2
Hierogamie 309,1
Hieronymus 263
Hillel 107ff.
Himmel u. Erde, b. Schwur angerufen 444f.
Himmelsgöttin 82; 94
Himmelsschaukunde 228
Hochzeitsbräuche 257; 596
Höhenkultus 149
Höllenbrücke 553
Höllenfluß 440
Hornamulette 474ff.
Hörnermotiv 451ff.
Horus 75; 84f.; 87; 89ff.; 94; 451
Hydromantik 564
Hymnen 213; 215; 223ff.; 231; 251ff.; 265; 452

Idealismus, d. mag. 192
Ideenlehre 176; 557f.
Igigi 231
Indisches 172; 174; 236; 440ff.; 453; 457; 463; 466ff.; 474; 480; 484; 558ff.; 588ff.; 636
Individualtotemismus 503,2; 6; 506
Indra 453
Inkubation 564
Innanna 213
Io 455
Ischtar 222; 225ff.; 234
Isis 63; 76; 79; 91; 94; 384
Islam 172f.; 530ff.; — u. Christentum 538f.; 547; 591f.; 597; 599f.
Isopsephie 294

Japanisches 456; 460; 468; 481
Jenseitsidee 90; 93; 97; 99; 294; 604,5
Jesus 240; 279; 318; 444; 516; 519f.; 524f.; 527ff.; — u. d. Papsttum 274; 521
iudicium ossae 641f.
Jüdisches 99ff.; 172f.; 305f.; 318ff.; 444; 486; 574f.; 634
Jungfrauengeburt 277; 515
Jünglingsweihen 509;
Juppiter 455; — Lapis 443; 445

Kabbala 124ff.
Kabbalisten 100; 126
Kabbalistik 486f.
Kant 189ff.
Katakomben 294
Keilschrifttexte 208ff.
Kinderbäume 504,1; 505,1
Klosterlegenden 256
Klosterregeln 256f.
Kobong 1f.
Kommunion 280ff.; 639
Könige zu Göttern gemacht
Königsgräber 78 [90
Koran 535; 538ff.
Kosmologisches 62f.; 81ff.
Krankheitsdämonen 48ff.; 459; 473; 479; 496
Kriegsgott 89f.; 231; 429; 431; 436; 459
Kultdenkmäler 153ff.
Kulte, hermetische 633
Kultstätten 138; 221; 256f.; 295f.; 568ff.; 608ff.
Kultsymbole 629,2
Küssen 318ff.
Kynismus 388ff.; 558

Leberschau 210; 226; 320
Legenden 222; 226f.; 245; 247; 252; 290ff.; 310; 374; 389ff.; 471; 546; 568
Leichendämonen 480
Leichenverbrennung 326; 332f.
Leichenzauber 563
Lieder 258f.; 623
Liebeszauber 563
Liturgie 304
Liturgisches 253f.; 267
Lokalgottheiten 81ff.; 87ff.; 95; 207; 231; 387
Lokalheroen 385
Loki 618ff.
Lustrationsritus 152

Mahl, sakramentales 280
Maibäume 627,2
Manismus 96
Märchen 603; 605; 625f.
Marduk 452

Maria 252; 292; 301f.
Martyrien 248f.; 291; 299f.
Maskentänze 624
Matriarchat im Totem. 2; 5;
Meeresdämon 431 [498
Meergottheit 85
Menschen vergöttert 91
Messianismus 100; 121ff.; 136; 520; 528 574
Messiasidee 101; 105; 121ff.;
Milch, heilig 215 [238
Min 78ff.; 86; 88
Minerva 436
Mithraskult 469
Mondgott 234; 451f.; 462f.; 468; 494f.; 470
Mondmythen 84
Monismus 197f.; 519
Monotheismus 66f.; 72; 81; 84; 95ff.; 181; 209; 238; 492; 495; 497; 588
Moses 101f.; 112f.; 116; 132; 240; 266; 466
Muhammed 534f.; 537ff.; 583
Musik und Zauber 563
Mysterien 71; 94; 101; 161; 571
Mystik 184f.; 535f.; 539; 559; 561ff.; 573
Mythen 53ff.; 83f.; 95; 97; 216; 227; 231; 310; 321ff.; 338ff.; 348ff.; 370f.; 491ff.; 605f.
Mythenmotive 493
Mythologisches 68ff.; 83f.; 511f.; 603ff.

Nacktheit 289; — i. Zauber s. Zauber
Namen i. Totem. 15ff.; — ist Teil d. Trägers 19; —, myst. Deutung 15; —, myst. Verbind. zwischen N. u. Träger 16; 18f.; — nicht nennen 346
Namensbäume 504,1; 506,1
Namenzauber 563
Nana 223
Naturverehrung 77ff.; 140ff.
Nebo 231
Nechbet 88
Nefertem 76; 78
Neit 79; 89ff.
Nergal 223; 231; 452
Nerthus 616f.
Neujahrsbräuche 617
Neujahrsfest 234; 624
Neunzahl 92; 164; 236; 636
Neuplatonismus 178f.; 560;
Neutestamentliches 103f.; 245; 513ff.
Nibib 234
Nina 213; 231
Ninib 223
Nincharsag 231; 234
Ningal 234
Ningirsu 231
Ninlil 231
Nut 94

Odin 607,1
Omina 162; 210; 222; 226; 258; 564f.; 585
ὀνόματα θεοφόρα 380ff.
Opfer 39; 222; 258; 325f.; 334; 424ff.; 585; 613; — Abwehropfer 434; — an das Meer 564; — Bauopfer 426; 428; —, blutige ins Wasser 143; — Dämonenopfer 427; — Dankopfer 424f.; — Erstgeborenenopfer 564; — Erstlingsopfer 39; 586; — Fruchtbarkeitsopfer 613,4; — Gelübdeopfer 429; — Haaropfer 150; 165; 564; — ins Meer versenkt 330f.; — Jungfrauenopfer 370f.; — Königsopfer 433; 614; — Menschenopfer 236; 369f.; 377; 422ff.; 613f.; — Pferdeopfer 615,3; 616; —, populäre 564; — Rentieropfer 615,2; — Siegesopfer 429; 431; — Totemopfer 5f.; 22; — Totenopfer 34ff.; 585; 615,3; —, Ursprung 3; — Vergeltungsopfer 425; 428; — zur Versöhnung eines Dämons 467,1
Opferbrauch 642
Opferfest 609
Opferfeuer 424
Opfergaben 212
Opferkuchen 638ff.
Opfermahl 564; 639
Opferordnung, philos. gedeutet 174
Opferriten 221f.
Orakel 228; 231
Orakelgottheit 231
Orakelvögel 627,2
Ordenswesen 535ff.
Ortsheilige 81; 88; 91
Osiris 71; 78f.; 85f.; 89ff.; 93ff.; 431
Osterfest 287

Pan 383; 458
Paradies 238
Parjanya 453
Patriarchat i. Totem. 5; 490; 498f.
Paulus 240; 260; 516; 520; 528
Persisches 454; 469; 480; 560; 571ff.; 586f.; 634
Personennamen 212; 380ff.
Personifikationen 81ff.
Philo 177f.
Philosophisches 171ff.; 181ff.; 388ff.; 554ff.
Pfingstfest 239
Pflanzentotemismus 500
Pfluggöttin 617
Pflugritus 617
Phallus 468; 469,3
Phoinix 74
φθοῖς 638ff.
Plato 176; 390f.; 396; 557
Poseidon 382; 449; 454
Priester u. Gott 472
Priesterkönigtum 490
Priestertänze 243
Priestertum 231ff.
Primat, römisch. 274f.; 521
Prodigienbuch 210f.; 222
Propheten 100ff.
Prophetismus 564
Prophezeiung 229
Proselyten 107
Prostitution, sakr. 564
Pseudomessias 122ff.; 254
Ptah 79; 89; 91; 451

Quellen, heilig 141; 568
Quellgeister 258
Quellenkult 143; 627,2

Rabbinismus 126; 129ff.
Rache an Toten 148f.

Rachepuppen 313ff.
Rammān 223
Re 84; 90; 92; 94
Regenriten 564
Regenzauber 508; 563
Reinigung 564
Reinigungsriten 152
Reinigungszauber 623
Reliquienkult 150f.; 564
Reliquienverehrung 140; 144f.; 291
Ringe beim Eid 445f.
Riten beim Fischfang 40ff.; 328ff.; —, sexuelle 564
Ritus der Feuererzeugung 605,3; — d. Niederlegung von Steinen 564
rote Fäden 313; 315
Rudra 453

Sabbat 236
Sagen 93f.; 108; 240; 258; 305ff.; 369ff.; 385; 389ff.; 471; 515; 605f.; 614; 618,8; 625
Salomoninseln 24ff.; 321ff.
Same, menschl. als Opfer 311
Satis 91
Schädelkult 490
Schadenzauber 167; 385
Schamasch 231
Schattentheater 580ff.
Schicksalsgöttin 385
Schlangen 74ff.; 86; 88; 90; 93f.; 348ff.; 495,3; 502,3; 503; 553
Schlangenkult 93f.; 628
Scholastik 173; 183
Schöpfungssagen 86; 227; Schow 85; 89; 94 [234
Schutzgeist 166
Schutzzauber 473; 482; 566
Schwelle 359ff.
Schwertkult 607,1
schwören ist fluchen 439f.
Schwurformel 442
Schwurgötter 435ff.
Schwurringe 445; 448
Schwurstein 365; 445; 447
Schwurströme 447
Sechmet 89ff.; 451
Seele = Ideen 133
Seelen 10ff.; 90; 430; 470; 625; — der Selbstmörder werden böse Geister 167
Seelenreise 603; 625
Seelenstoff 11f.; 485
Seelenvogel 74; 258; 501f.; 504,1; 506,1
Seelenwanderung 62; 93
Segensformeln 211; 441
Seher 43f.; 353ff.
Sekten 303; 534; 559; 571; 573ff.; 601
Selbstmord 166ff.
Seligenmahl 294
Semiramis 205
Semitisches 230f.; 308; 463; Serapis 93; 384 [484
Seschat 89
Set 74; 85; 88; 90
Set-Typhon 71
Sibyllen 101; 517
Siebenzahl 92; 233; 236; 314; 318; 486; 563; 629
Siegesgott 431; 454
Sin 223; 225; 231; 452; 463
Sintflutsagen 227; 231
Sokar 79; 89; 93
Sokrates u. d. Christentum
Soma 453 [180
Sonnengott 83f.; 86; 92; 95; 418; 459; 492; 494f.
Sonnenmythen 83
Sonnenzauber 563
Sophokles 360ff.
Speerkult 607,1
Speichel 289
Speichelbund 636
Speiseverbot 165; 258; 499
Stadtgottheiten 231; 384
Stammelternpaar 507ff.
Steine beim Eid 442ff.; —, heilig 140; 145ff.; 307; 440f.; 443ff.; 568; 585; — Thorikischer St. 364ff.
Steingeburtsagen 305ff.
Steinigung v. Dämonen 149
Steinkult 64; 77ff.
Steinwerfen auf das Grab
Sterngötter 84 [148f.
Stierkult 452
Stoizismus 177; 556
Strafwunder 324
Subincisio 490f.; 500
Sühnriten 235; 374
Sympathiezauber 22; 315ff.; 563; 567
Synkretistisches 161; 260; 268; 417; 567; 635

Tabu 22; 26; 332; 334f.; 349ff.; 623,1
Tammuz 223f.; 227; 233f.
Tanz, relig. 482
Tänze, totem. 21
Tätowierung, rituelle 564
Taufe 277; 288; 522
Taufriten 627,1
Täuschung von Dämonen 258
Tempelgründung 89
templum 610
Teufel 461; 520
Theodizee 177; 187ff.
θεοὶ βουλαῖοι 221
Thot 75f.; 84; 86; 89; 95; 451; 462
thrak. Reiter 153ff.; 298
Tiere als Fetische 75; — als Wappen 77; — bei Festen 62; —, bestattet 76f.; —, göttlich 166; —, heilig 74; 235; — und Götter 74f.; 84; 86ff.
Tierfell, Stehen oder Sitzen auf dem Tierfell 289; 635ff.
Tierkult 61; 235
Tiernamen 19
Tierverehrung 1ff.; 64; 73ff.; 96; 454
Todesdämon 314
Totemismus 1ff.; 20f.; 24ff.; 96; 490f.; 497ff.
Totemtier 1ff.; 75; 501ff.; —, gegessen 22; —, getötet 5f.
Tote vertreiben Krankheit 34ff.; 46; 51; 56; — — Ungeziefer 37f.; — — Unwetter 57
Totenbräuche 80; 93; 257
Totengaben 77; 79ff.; 90; 204; 206; 251
Totengottheit 88f.; 92ff.; 429; 452; 457; 614
Totenhand 563
Totenkult 84; 93; 430; 489; 614,4
Totenorakel 43
Totenritus 76f.
Totenverehrung 33ff.
Toter wird Stern 85
Traumdeutung 231; 537
Träume 311; 564

Ull 445f.; 449; 618
Umgehung, sakr. 164; 629
Unsterblichkeit 176; 202
Unterweltsfluß 443
Upnat 89
Urasch 234
Uräusschlange 455,2
Uto 88

Varuna 443; 448f.
Vegetationsdämonen 624
Vegetationsgottheit 86; 89; 95; 433; 617
Vegetationszauber 624
Verbote, religiöse 4; 106; 162; 165; 258; 499
Vereine 536
Vergöttlichung v. Menschen 524
Verhüllung des Hauptes 289
Vermenschlichung von Göttern 524
Vertreiben von Dämonen 152; 288f.; 459; 464; 467; 478f.; 563
Verwandlung von Pflanzen [339f.
Vesta 449
Visnu 453
Vorzeichen 228; 231

Wahrsagen 564
Wahrsager 537
Wallfahrt 150
Wappentiere 77
Wasser b. Eid 442f.; — Dämonen abwehrend 565; — d. Vergessenheit 374; Wasser, Genuß des Wassers beim Exorzismus 289; —, heilig 140ff.; —, rituell 264; — z. rituellen Reinigung 152
Wasserdämonen 143
Wassergott 236; 443
Weihnachtsfest 287; 629
Weihwasser 143
Weihwasserprobe 636
Wepwawet 451
Wetterdämon 496
Wettergottheit 85; 234; 452
Wetterzauber 35; 57; 326
Windgott 431
Wodan 423; 436; 455; 626,2
Wunder 142; 250; 303; 324; 515f.
Wundererzählungen 570

Zahl 40: 236
Zahlenmystik 212f.
Zahlensymbolik 175; 566
Zahnausschlagen 490
Zauber 409ff.; 424; 450; 459; 537; 561ff.; 601; 607,2; s. auch Abwehrzauber, Analogiezauber, Bannzauber, Buchstabenzauber, Fruchtbarkeitszauber, Gesundheitszauber, Heilzauber, Leichenzauber, Liebeszauber, Namenzauber, Regenzauber, Reinigungszauber, Schadenzauber, Schutzzauber, Sympathiezauber, Vegetationszauber, Wetterzauber; — Birnen 376; — Blei 314ff.; — Eisen 563; — Horn 483ff.; — Knoten 482; 563; — Kreis 317; — Menschenschädel 484,1; — Nacktheit 316; — Nägel 315; — Schmuck 563; — Steine 563; — Tierteile 475,1; 563; — Tinten 563; — Wort 563; — Zahlen 563; — Zähne 475,1
Zauberbücher 245
Zauberer 490; 563; 585
—, erschaffende Tätigkeit 350f.; —, Wettstreit d. Z. 342f.; 345
Zauberformeln 231; 410ff. 565f.
Zaubergerät 490
Zauberkuren 375
Zauberriten 22; 563
Zauberspiegel 564
Zaubersprüche 316; 622
Zaubertext 410ff.
Zeiten, heilige 586
Zeugungsgott 86; 88
Zeus 436; 454
Zwillingsgeburten böse Omen 162
Zwillingsgeburtssitten 162ff.
Zwillingstänze 164
Zwölfzahl 62; 149

[Abgeschlossen am 5. August 1912]

Druck von B. G. Teubner in Dresden

BL
4
A8
Bd.15

Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY